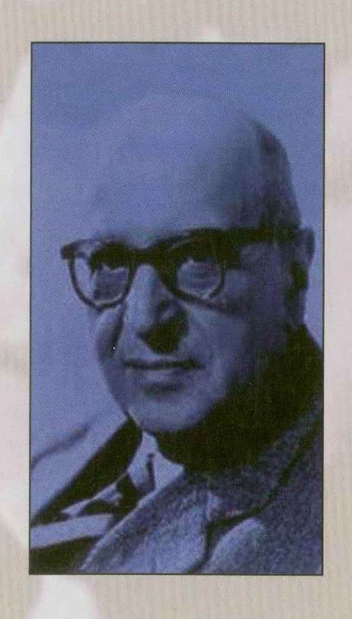
ماكس هُورْكْهَايْمِر

النظرية التقليدية والنظرية النقدية



ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل


ماكس هُورْكْهَايْمِر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية



ماكس هُورْكْهَايْمِر

النظرية التقليدية والنظرية النقدية

ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

ماكسيموم هوركهايمر (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣)، من أشهر أعلام الرعيل الأوّل للفكر النقدي (مدرسة فرانكفورت). تولّى في ١٩٣١ منصب مدير «معهد المباحث الاجتماعية» وعمل على إخراج فلسفة اجتماعية نقدية. من مؤلّفاته : بدايات الفلسفة البرجوزاية للتاريخ؛ **النظرية التقليدية والنظرية النقدية؛ أفول العقل؛ ملاحظات نقدية؛ جدلية التنوير** (مع آدرنو).

ناجي العونلّي (مواليد ١٩٦٠ بتونس)، أستاذ الفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة بالجامعة التونسية. من مؤلّفاته: **التفكّر والجدلية عند هيغل** (تونس ١٩٩٦)؛ **هيغل الأوّل في سياقه** (بيروت ٢٠١١). ومن ترجماته: **فنومينولوجيا الرّوح** (بيروت، ٢٠٠٦)؛ **كتاب الفرْق** (بيروت، ٢٠٠٧)؛ **الإيمان والمعرفة** (تونس ٢٠٠٨)؛ **دروس في الاستطيقا** (بيروت/فرايبرغ، ٢٠١٤) لهيغل؛ **نقد العقل العملي** لكنط (بيروت، ٢٠١١)؛ **الأدب الصغير** لآدرنو (بيروت/برلين، ٢٠١١)؛ **شارع ذو اتّجاه واحد** لبنيامين (بيروت/برلين، ٢٠١٢).

ماكس هُورْكْهَايِمِر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية

ترجمة وتقديم: **ناجي العونلّي**

Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie

الطبعة الأولى ٢٠١٥

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ـ ٠١ ـ ٣٥٣٣٠٤

ص.ب: ١١٣ ـ ٥٤٣٨ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com



ساهم معهد غوته في بعض تكاليف هذه الترجمة مشكوراً

مقدّمة المترجم

الغرض من هذا التقديم هو أنْ ننزّل بعامّة هذه المقالات الخمس لهوركهايمر(*) في سياق تاريخ نشوء النظرية النقدية وبدايات تطوّرها،

(*) هو ماكسيموم هوركهايمر، ولد بشتوتغارت عام ١٨٩٥ في عائلة يهودية بورجوازية وكان أبوه (موريتس هوركهايمر) من أكبر المستثمرين في صناعة النسيج. اشتغل في البداية على أدب الرواية، ثم سافر في ١٩١٣-١٩١٤ إلى بروكسيل ولندن لتعلم الانجليزية والفرنسية. درس السيكولوجيا وبخاصة نظرية الغشطالت (تحت توجيه آدهيمار غِلْب)، ثمّ درس فلسفة شوبنهاور، وفي ١٩٢٢ ناقش أطروحة تحت إشراف هانس كورنِليوس، حول «نقائضية ملكة الحكم الغائية عند كنط». في ١٩٢٥ يصوغ أطروحته في التأهيل حول «نقد كنط لملكة الحكم باعتبارها رابطة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية». عكف بعد ذلك على دراسة ماركس وإنجلس. في ١٩٢٩ سمّي بجامعة فرانكفورت صاحبَ كرسيّ «الفلسفة الاجتماعية» حيث شارك في بعث **مجلة المباحث الاجتماعية**، وكان في الأثناء قد عمل على إخراج بحث **في بدايات الفلسفة البرجوازية للتاريخ**، ومن ثمّ تولّى في ١٩٣١ منصب مدير «معهد المباحث الاجتماعية ـ Institut für Sozialforschung» (خلفا لكارل كرونبرِغ الذي كان يعمل على الاقتصادي السياسي الماركسي)، فصاغ برنامج عمل يقوم من جانب، على معاودة مراجعة الماركسية، ومن جانب آخر على إنجاز برنامج أعمال بحثيّة تقتضي في سياق ما سمّي «الفلسفة الاجتماعية»، الجمعَ بين منظوراتِ اختصاصات علمية وإنسانية متنوّعة. مع صعود النازية، هاجر إلى باريس، ثمّ إلى زوريخ التي كان يدير منها المعهد تحت اسم مستعار (هاينريش ريجيوس)، ثم بعد ذلك من نيويورك إلى حدود ١٩٤٨. في ١٩٤٩ يعود إلى فرانكفورت ويعمل على استئناف نشاط المعهد إلى حدود ١٩٥٨. توفيّ في ١٩٧٣ بعد أن قام بتقويم نقدي لتطوّر النظرية النقدية في مقال بعنوان «النظرية النقدية بين الأمس واليوم» (١٩٧٠).

أو ما صار يُوسَم بعد ذلك بـ«مدرسة فرانكفروت»(*). وسنتدرّج في هذا التنزيل من بيان تلازم تكوّن هذا النظر النقدي بعامّة وتكوّن الفلسفة الاجتماعية النقدية عند هوركهايمر بخاصّة (I)، إلى بيان أنّ الفوارق القائمة بين النظر التقليدي والنظر النقدي لا تُفهم لدى هوركهايمر من منظور نقد المعرفة، بقدر ما تنتج عن انهمام (نظري وعمليّ) فعليّ بالمقبل، انهماما ينبني على تشخيص الراهن من حيث هو راهن تحوّلات جذرية في منظومات التنفّذ والهيمنة والاستغلال (II). ومن ثمّ سنرى كيف أنّ هذه المقالات، ولا سيّما المقالة التي في «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، قد انطوت على ما هو بمثابة البيان الفلسفي والعلمي لتوجّه فكريّ حادث لم يعد يسلّم بالسنن «الدوكسية» الدارجة في الفكر، ولا بعمى التخصّص النظري في العلم، بل أخذ يضع فكرة الفلسفة في حدّ ذاتها ومن حيث صلتها بالممارسة الاجتماعية، موضع سؤال.

(*) نعلم جميعا أنّ تسمية «مدرسة فرانكفورت» لاحقةٌ، ذلك أنّها أطلقت في خلال الخمسينيات (من القرن العشرين) على حركة أو توجّه التفكير الذي بدأ يتشكّل مع الرعيل الأوّل بعد تأسيس «معهد المباحث الاجتماعية» في ٢٣ فبراير ١٩٢٣ بفرانكفورت، نعني من بين غيرهم عند بدايات نشوء النظرية النقدية، كارل كورش وإرنست بلوخ وغيورغي لوكاتش (فيما يتعلّق بخاصة، بنقد الماركسية الأرثودكسية ومراجعتها تاريخيا)؛ ثمّ أقطاب الفلسفة الاجتماعية النقدية، نعني ماكس هوركهايمر وثيودور فيزنغروند آدرنو وإريك فروم وفردريش بولُلوك وليو لوفنتال وهنريك غروسمان وهربرت ماركوز وفالتر بنيامين، ولاسيما فيما يتعلّق بمحاورة «العلوم الاجتماعية» لإرث المثاليات الألمانية وباعتماد الاختصاصات والمنظورات المتضافرة من مثل التحليل النفسي والاقتصاد السياسي والاستطيقا النقدية وفلسفة التاريخ النقدية.

.I

من نقد المعرفة إلى نقد المجتمع

قد تبدو هذه المقالات في ظاهرها متنافرة، وألاّ شيء يصل بينها غرضانياً، فواحدة في سوء الفهم الميتافيزيقي للمادية من حيث مجرّد مقابلتها بالمثالية، ومن ثمّ في محاولات بكتها عن غير دراية وعلى ما تتضمّنه من أوساعِ تفكير وتغيير إلى يوم الناس هذا؛ وأخرى هي ورشةُ تحليليةٍ تاريخية في «الزعيم» (ترسم لنا صور رينزو أصيل كوزا وسافونارول وروبسبيير وتتعقبّ تاريخ نشوء «المبدإ البرجوازي») ولكنها ترمي بكيفية مضمرة إلى استكشاف الطبع التاريخي للزعيم البرجوازي/ الفاشي؛ وأخرى في نقد اجتماعي لنمط النفوذ الذي ما تنفكّ الأسرة تعيد إنتاجه من حيث تطبيع الفرد على التنفّذ والهيمنة؛ وأخرى في الفرْق النظري أصلا بين شِرْعَتين في النظر، تقليدية ونقدية؛ ومقالة أخرى في العقل من جهة ما هو إوالية مركزية للمحافظة على الذات (أي لإدامة ما هو قائم ومعاودة إنتاجه لذاته) إلخ... لكنّ هذه المقالات خمستها على تنافرها الظاهر من حيث الغرض، إنّما تجتمع على **مغزى نقديّ** بحت هو قوام الفلسفة الاجتماعية النقدية لهوركهايْمر.

لو تعقّبنا الفحص عن التكوين النظري لصاحب هذي المقالات (ولاسيّما عن تاريخ نشوء هذا المنظور النظري النقدي)، لتبيّن أنّه لم يأت الفلسفة على وجه التخصّص الدارج بين أهليها وقتئذ (أعني الاقتصار على مزاولة فلسفة المثاليات الألمانية وعلى تمحيص إرثها الفلسفي تحديدا). وذلك أنّه على الرغم من أنّ هوركهايمر قد تدرّج

في تكوينه الأكاديمي من تحرير أطروحة إلى إنجاز ملفّ تأهيل جامعي حول ملَكة الحكم عند كنط (في نقائضيتها ثمّ في مدلولاتها التوسيطية بين النظر والعمل)، فإنّ صوغَه للبرنامج الفلسفي للنظرية النقدية لا يحتكم فيه إلى أيٍّ من المثاليات الألمانية، بقدر ما ينمّ عن **تحدار نظريّ وأكاديمي** بعينه (كنط-هيغل-شوبنهاور-ماركس رفعا ونسخا) يستلهم فيه بشكل معلن، الماديّة التاريخية، نعني تحديداً تحويل الفلسفة إلى ممارسة نقدية جذرية من شأنها أن تكون سهم تغيير فعلي للواقع الفعلي الإنسانيّ(*).

الماركسية النقدية التي تتّسع بخاصّة لفكرة هيغل في فلسفة الروح الموضوعي بوصفها تحويلا وتغييرا ـ als Verwandlung(**)، ومن ثمّ

(*) ضدّ الهيغلية الأرثودوكسية يقول هوركهايمر إنّ تأكيد أنّ العالَم والتاريخ يتأسسان على الرّوح وفيه، هو هيغلية مجرّدة تسيء فهم هيغل («منذ ديكارت، الفلسفة البرجوازية إنّما هي محاولة وحيدة لتكون بوصفها علما، في خدمة نمط الإنتاج المهيمِن، محاولةً لم يعارضها ويدحرْها إلاّ هيغل وأمثاله» ص. ٢٩٠ من هذا الكتاب. ـ . **تنبيه**: نرجو أن يأخذ القارئ بعين الاعتبار أنّ الإحالة إلى هذا الكتاب ستعتمد ترقيم الصفحات الوارد بين معقّفيْن الذي هو ترقيم النصّ الألماني)؛ ويقول ضدّ الماركسية الأرثودكسية إنّ الإقرار بأنّ الاقتصاد من جهة ما هو مكوّن للوجود الماديّ، هو الواقع الفعلي الوحيد، وبأنّ النفس البشرية والشخصية كما الحقّ والفنّ والفلسفة ينبغي اشتقاقها من الاقتصاد دون غيره من جهة ما هي مجرّد انعكاس له، إنّما هو ماركسية مجرّدة تسيء فهم ماركس. («Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung ـ في الوضع الحاليّ للفلسفة الاجتماعية وفي مهامّ معهد للمباحث الاجتماعية»-١٩٣١).

(**) انظر تشديد هوركهايمر على فكرة الفلسفة بوصفها تحويلا وتغييرا، في محاضرة ١٩٣١ المذكورة في الهامش السابق. في **ضميمة** مقال «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، يقرّ هوركهايمر بصريح العبارة أنّه إذا كان النظر التقليدي قد تأسّس في سياق «المثالية الديكارتية»، فإنّ النظر النقديّ قد نشأ وتأسس في سياق «النقد=

تمهّد لفلسفة اجتماعية «مادّية» (غاية مقصدها أن تفهم نظرياً مصير البشر لا من حيث هم مجرّد ذرّات مفرَدة، بل من حيث يكوّنون جماعة أو فئة أو طبقة، وأنْ تكونَ عملياً سهمَ كشف ومكافحة لما يشوّه حياة البشر ويحول دون تحقّق إنسانيتهم)، هي التي تكوّن في واقع الأمر السياق النظري-العملي لنشوء فكرة هوركهايمر في فلسفة اجتماعية نقدية تتجسّد في ما يسمّيه في مقال ١٩٣٧، «النظرية النقدية». بيد أنّ النقد مع هوركهايمر لم يعد يعني مجرّد «النقد المثالي للعقل المحض» (أي رسم حدوده وضبط أشكال استعماله المشروعة من منظور امتحان العقل نفسه ترنسندنتالياً، منظورا يشي في تقدير هوركهايمر، بـ«أقمنةِ للّوغوس»)، بل يعني بالنقد «مسلكا أو نهجا إنسانياً» (ص. ٢٢٣) يتّخذ المجتمع موضوعا له ويقوم على جدلية النظر والعمل (النظرية والممارسة من دون دعوى التوليف بينهما في شميلة تمسخُ التوتّر الفعلي القائم بينهما)، ويضطلعُ من ثمّ بـ«طابع انفصام الكلّ الاجتماعي» في أشكاله الراهنة (ص. ٢٢٤)، ويلتمس بواسطة التحليل التاريخي، إخراج «فكرة تنظيم اجتماعي يتناسب مع العقل والجمع» (ص. ٢٣٠)، إخراجا يلتمس بكيفية معلنة، «مكافحة ما هو قائم» (ص. ٢٤٦)، أي مناهضة القمع والاضطهاد والاستعباد (ص. ٢٦٣).

بهذا المعنى تحديدا، يتحاشى هذا المسلك أو النهج النقديّ الفسادَيْن النظريَيْن اللذيْن يرفعان أسباب النقد، نعني فساديْ المطابقة

=الماركسي للاقتصاد السياسي»، ومن ثمّ فهو يقتضي حتما الانتقال الفعلي من نقد المعرفة إلى نقد المجتمع، أعني «البشر من حيث يُنتجون كامل الأشكال التاريخية لحياتهم» (أنظر ص. ٢٦١ وقارن مع ص. ٢٦٣).

والدغمائية (اللذيْن يسمان بعامّة النظرية التقليدية)، ليتأسّس على التسليم بالمشروطية الاجتماعية للنظرية كما للممارسة (ذلك أنّ المسلك النقديّ «الواعي ينتمي إلى تطوّر المجتمع»، ص. ٢٤٦)، وعلى وجوب الاضطلاع نظريا وعمليا، بالأزمة (الكريزيس) التي نتجت عن اشتداد التناقضات والصراعات الاجتماعية وجعلت ما هو قائم يدفع بسطوته، إلى «البربرية الأشدّ ظلمة» (ص. ٢٥٨). وليس يمكن لهذا المسلك النقديّ أن يجتنب هاذيك الفساديْن ويتأسّس على هذين الصعيديْن، ما لم تحرّكه في حدّ ذاته مصلحةٌ بعينها، ذلك أنّ النظرية النقدية «تتعقّب في تكوين مقولاتها وفي جميع مراحل تطوّرها، وعن وعي تامّ، المصلحة القائمة على تنظيم عقلي للفعالية الانسانية، ومهمّتها إنّما هي هذه المصلحة وبيان مشروعيتها. فالأمر لا يتعلّق في نظرها بالغايات كما تتحدّد من خلال أشكال الحياة القائمة وحسب، بل بالبشر بجميع إمكاناتهم» (ص. ٢٦٢). إذّاك قد يتبيّن أكثر ما به تختلف النظرية النقدية عن النظرية التقليدية، وكيف أنّها بالجوهر نظرية نقدية للمجتمع. لكن قبل أن نخوض في هذا وذاك، علينا أن نتعقّب الفحص أكثر عن مشارب هذا النهج أو المسلك النقديّ لنقف على تاريخ نشوئه مع هوركهايمر بخاصّة.

إذا تحرّينا التسميات التي على نحوها يعرّف هذا النهج النقدي نفسه (من مثل «التفكير النقدي ونظريته» ص. ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٤١؛ «مسلك إنساني نقدي» ص. ٢٣، ٢٤٧؛ «نظرية نقدية للمجتمع» ص. ٢١٥، ٢٢٦، ٢٦١؛ «النظرية الجدلية» و«المنطق الجدلي» و«التفكير الجدلي» ص. ٢٦٧، ٢٢٨، ٢٦٨؛ بل و«المادّية الجدلية» ص. ٢٦٥)، فإنّه يكون بوسعنا عندئذ أن نتعرّف إلى السياق الفلسفيّ

المركَّب الذي يتنزّل فيه تاريخيا نشوء هذا النظر النقديّ وبرنامجه مع هوركهايمر. وبيّنٌ من هذه التوصيفات الاسمية أنّ تكوّن هذا الجنس من النقد (الذي يشدّد هوركهايمر على طابعه الجدلي) قد تحقّق في سياق التماسف النظريّ بإزاء نزعتين طاغيتين على الأدبيات البحثية وقتئذ، نزعة نظرية «اقتصادوية» كان قد رسّخها كرونبرغ (عندما تولّى تسيير معهد المباحث الاجتماعية)، ونزعة «نظْرانيّة» وثوقيّة كانت تطغى على الجامعة الألمانية (من جهة الإرث المثالي الذي كانت ترزح تحت وطأته).

بإزاء الغلوّ في تطبيق المنظور الاقتصادي (نعني مقالةَ أنّ الاقتصاد سيكون أفضل مُدخَل لتفسير الظاهرات الاجتماعية والعلاقات البشرية، وبالتالي تفضيل التحليل الاقتصادي-السياسي وتقديمُه بإطلاق منهجا علمياً مطابقا للمباحث الاجتماعية)، يشدّد هوركهايمر على ضرورة «الخروج عن الاقتصادي ـ ausser ökonomisch» (١٩٣٢)، ليأخذَ الدارس بعين الاعتبار الكوكبة المركّبة للعلاقات والقوى والحاجات الثقافية والنفسية. والحقّ أنّ هذا التشديد ينمّ عن موقف نقديّ من ظاهرة منهجية وعلمية بعينها تختصّ بها الجامعة الألمانية في العشرينيات، نعني «الماركسية الأكاديمية أو الجامعية» التي عاصرها هوركهايمر ورآها قد درَجت على مقتضى «العلمية» باستيعاب حصائل المادية التاريخية وتوظيفها منهجياً (لعلّ أعمال كرونبرغ من حيث اقتصارها المقصود على منظور «الاقتصاد الاجتماعي» وأبحاثَ بولّلوك حول «العُملة والتخطيط الاقتصادي» تكوّن أهمّ مثال يُضرب عليها). ولا غرابة إذّاك أن يدفع هوركهايمر في هذا الكتاب، عن النظرية النقدية تهمة المغالاة في أهمية الاقتصاد

(ص. ١٣٠-١٣١؛ ٢٦٦-٢٦٧)، ليُدرج النظر في كيفية تنظيم علاقات الانتاج ضمن ضرورة مراجعة مضمون مفهوم «الجمعنة» (أو العمران البشري إن شئت) مراجعة نقدية-تاريخية، ذلك أنّ «نقد النزعة الاقتصادوية لا يقوم على التلفّت عن التحليل الاقتصادي، بل على استكماله وتنزيله تنزيلا تاريخيا»، من حيث أنّ النظرية النقدية للمجتمع لا تزاول «أيّ نقد كان بناءً على مجرّد الفكرة» (ص. ٢٦٧). وعليه، التلويح بوجوب التماسف النظري حيال النزعة الاقتصادوية-الماركسية (كما كانت تطغى على المباحث الاجتماعية أيّان أخذت النظرية النقدية في النشوء)، لا يعني إبطال منظور التحليل الاقتصادي بعامّة (فـ«الاقتصاد هو العلة الأولى للبؤس، وعلى النقد النظري والعملي أن يشتغل على الاقتصاد قبل كلّ شيء» ص. ٢٦٦)، بقدر ما يقتضي هذا التماسف إيلاء النظر في «المفهوم المادي للمجتمع» خارج منظور «مراكمة السلطة والربح»، ومن ثمّ التفكير في «مبدإ تنظيم اقتصادي أرفع وأرقى» (ص. ٢٦٧). وبإيجاز شديد، لم تتكوّن النظرية النقدية (على العكس مما تذهب إليه معظم الأدبيات النقدية) باعتبارها «علمَ اقتصاد بالدلالة الصناعية المتخصصة للعبارة» (ص. ٢٦٨)، بقدر ما نشأت عن الحاجة النظرية والمنهجية الملحة إلى إدراج منظور الاقتصاد السياسي نفسه في سياق مراجعة وتعديل مضمون فكرة «المجتمع المادي» (أي نمط الانتاج وعلاقات الانتاج وما إليها). بهذا تحديدا نفهم تشديد هوركهايمر على «المعرفة بالمجرى التاريخي للكلّ» وتعقّب الفحص عن «نزعات المجتمع برمّته» (ومثاله خطورة استيعاب النظرية النقدية للتحوّل التاريخي من منظومة التصنيع اللبرالي أو الرأسمالية المبكّرة إلى منظومة التكتلات

الاحتكارية أو الرأسمالية المتأخّرة أو المحدثة؛ ص. ٢٨٣-٢٨٥). بيد أنّ رأس الأمر في هذا كلّه هو العمل على إذكاء المغزى النقدي لمقولات الاقتصاد السياسي: «فالمقولات الماركسية من مثل الطبقة والاستغلال وفائض القيمة... إنّما هي لحظات كلٍّ مفهومي لا ينبغي أن يُتعقَّب معناه في معاودة إنتاج المجتمع الحالي، بل **في تحويله** إلى مجتمع عادل» (ص. ٢٣٥).

وأمّا فيما يتعلّق بالمنزع النظْراني الوثوقي، فحسْبنا أن نشير في هذا الموضع إلى أنّ تكوّن هذا النهج النقدي ونظريته قد تحقّق خارج مسلك الاستنباط والاشتقاق ـ ausserdeduktiv (بل في تضادّ معه ـ antideduktiv). هذا يعني أنّ منطق النظر الذي يحتكم إليه هذا الجنس من النقد لا يدّعي البتة «الحياد المنطقي» الذي يجعل النظر «يحلّق من دون روابط» «منفصلا عن المجتمع» و« فوقه» (ص. ٢٤٠)، أي يزعم اشتقاق أو استنباط التعيّنات الموضوعية للواقع الفعلي من صورة النظر المحض والمجرّدة. أنّ النظريةَ النقدية لا تأخذ بالاستنباط والتسويغ الصوريين (بل تقابلهما تقابلا نظريا ومنهجيا: ص. ١٠٥، ٢١١، ٢١٥، ٢٢٦، وبخاصة ٢٤٢-٢٤٣)، فهذا يعني أنّها لا تأخذ بالتطابق المزعوم بين الذات والموضوع، ولا تجاري من ثَمّ تلك الأقنمة المثالية للّوغوس (التي يضرب عليها هوركهايمر مثالَ الكنطية المحدثة لماربورغ، مثالا يرى فيه تبدّياً لـ«وعي الذاتي الكاذب للعالِم البرجوازي في العصر اللبرالي»، ص. ٢١٤). بدلا من افتراض التطابق بين الذاتي والموضوعي، تشدّد النظرية النقدية على التوتّر الموضوعي بينهما، توتّرا يعود إلى «المشروطية الاجتماعية للوقائع كما للنظريات» ويشير إلى «خارجية موضوعية» مُحال أن تُستغرَق

بالاستنباط والاشتقاق والافتراض (ص. ٢٢٧). وبالتالي، التطابق النقدي الممكن (بين المعرفة والموضوع) لا يمكن أن يحلّ في الذات المفكّرة، لأنّه محال أن يقع في الحاضر ويكونَ من زمام مجرّد المسار المنطقيّ، بل لا يتحقق من جهة ما هو من زمام مجرى التطوّر التاريخي المادي والفكري للبشر، إلا في المستقبل، في ما يقبل من تطوّر تناقضات المسار الاجتماعي العيني. هذا ما يجعل النظرية النقدية تتجنّب قدر الإمكان دغمائية المنظومة المثالية (التي تؤسس النظرية على «ماهية داخلية للمعرفة» أو «على قاعدة غير تاريخية» ص. ٢١١، و«تنغمس [بالتالي] في الألاعيب الصورانية» ص. ٢٢٨)، ومن ثمّ يجعلها تمتنع عن مجاراة «التقاليد الفكرية المهيمنة التي تساهم في إدامة الماضي وتدافع عن مصالح» ما هو قائم الذي ما ينفكّ يعيد إنتاج نفسه (ص. ٢٣٥، وقارن: ص. ٢٧٢ في اقتصار العقلانية البرجوازية على ما هو قائم؛ وفي أنّ المنظومة الاستدلالية تدلّ على «كونية الحساب»).

إلاّ أنّ رفض هذا المنحى النظراني-الوثوقي لا يبرّر بالنسبة إلى النظرية النقدية، الطعن في وجاهة النظر بعامّة إمّا «اعتقادا في عدم قابلية تغيير شكل المجتمع» بالنظر الذي يقوم على وحدة النظرية والممارسة، أو خوفا «من الذين يفكّرون كثيرا» (ص. ٢٣٨). «ضدّ تحالف القمع والميتافيزيقا» الصورانية (التي تقوم على أقنمة ثنائية الفكر والوجود)، ينخرط النظر النقدي «في التطوّر التاريخي للتناقضات» الاجتماعية تشديدا على العلاقة الجوهرية «للتفكير بالزمان» (ص. ٢٥٤)، أي بـ«الجملة التاريخية القائمة» التي ليس بمقدور أيّ فكر مطلق أن يتنزّل فوقها ويزعم أنّ له «وتيرة نموّ

تخصّه». من منظور هذا الارتباط الوثيق بالزمان التاريخي، ليس بإمكان النظر النقدي البتّة أن يكون «إثباتياً» ولا «امتثالياً»، ولهذا فالنظرية في مغزاها النقدي البحت «لا تقدّم طوق خلاص لمن يعتنقها» (ص. ٢٦٩). إنّه من قوام فعالية التفكير أن تتنافى بالجوهر مع «استمرارية البؤس» والعوز والاضطهاد، و«ألاّ يتماهى النقدُ وموضوعَه» (ص. ٢٦٣).

.II

في الفرق بين النظر التقليدي والنظر النقدي: تشخيصا للراهن وانهماما بالمقبل

قد يبدو لأوّل وهلة أنّ تمييز هوركهايمر بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية لا يعدو كونه (كما ذهبت إلى ذلك بعض الأدبيات الفلسفية في بادئ الأمر)(*) تمييزا إبستيمولوجيا ينحصر في مجرّد الاختلاف بين تصوّريْن للعلاقة بين المعرفة والنظرية والموضوع، أي يبدو على أنّه تمييز من مجرّد منظور نظرية المعرفة ونقدها. والحقّ أنّ بعض المواضع من مقالة هوركهايمر قد تشي ببعض وجاهة لهذا الاعتبار الابستيمولوجي (نعني بخاصة ص. ٢٠٥-٢٠٧؛ ٢٦١: «الفرْق بين ضربيْن في المعرفة»!). غير أنّ الأمر في جوهره يتعلّق ببيان الفرق بين **سُنّتين أو تحداريْن نظريّيْن** متباينيْن حدّ التعارض فيما

(*) انظر على سبيل المثال: M. Korthals, "Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer", in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 14, Heft 4, 1985, 316-318 (وقارن القائمة الببليوغرافية التي يوردها في ص. ٣٢٧-٣٢٨).

بينهما. ينحدر الأوّل كما يقول هوركهايمر في فاتحة **الضميمة**، من مثالية ديكارت (ويجد أوج عبارته وصوغه في منطقيات هوسّرل)، ويصدر الثاني عن نقد الاقتصاد السياسي (الذي يفترض نقدا جذرياً للمقالة المثالية في «الموضوعية التاريخية»).

والحال أنّ النظرية التقليدية تكوّن منظومة منغلقة من القضايا تترابط فيما بينها (ترابطا يتّخذ شكل الاستنباط والاستدلال الموحِّديْن)، ومن ثمّ تخضع إلى مبدإ التخصّص العلمي ووهم الاستقلالية العلمية، تقوم النظرية النقدية على **تطوير مفهوم مادي للعقل** يجعل النظرية ترتبط ارتباطا متوتّرا بالممارسة (أي من دون افتراض وحدةِ تماهٍ صوريٍّ بينهما). ومن ثمّ على العكس كلّياً من النظرية التقليدية التي تفصل المعرفة عن العمل والممارسة (ص. ٢١١؛ ٢١٤-٢١٥)، ترى النظرية النقدية أنّه من همّها الآكد أن تفهم الوحدة الجدلية للمعرفة والنظرية والموضوع (لا فهما نظريا-منطقياً وحسب، بل تطبيقيّا-عملياً أيضا). وبما أنّ وحدة المعرفة (النظرية) والموضوع (المجتمع)، نعني أسس الممارسة الاجتماعية في سياقات تاريخية عينية، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تُفهم باشتقاقها أو استنتاجها «من الوضع المنطقي وحسب» (أي من تلقائية الفعالية النظرية دون غيرها)، فإنّه لا مناص للنظرية النقدية أن تتوخّى **نهجا جدلياً** لا يسلّم بالثبات الجوهري «للعلاقة بين الذات والنظرية والموضوع» بقدر ما يعي أنّه لا بدّ للتفكير النقديّ أن يقترن بالتجرُبة (ص. ٢٢٨) من دون أن يكون في «خدمة واقع معطى مسبَّقاً» (ص. ٢٣٤). وبعبارة أوضح، لا تعني جدلية التفكير النقديّ «في ظلّ بنيان اجتماعي بات متصدّعا»، مجرّدَ الوقوف عند الوقائع والأحوال (فهذا

تنوير خُبريّ يكتفي بترسيخ وتنظيم مقولات يُزعم أنّها محايدة قدر الإمكان)، ولا تعني أيضاً نسخَ هذه الوقائع والأحوال في وحدة فكرية صمّاء (فهذا تنوير مثاليٌّ لا يلبث أن ينصهر في النظام القائم للأشياء ويتواطأ معه)، بل تعني الجدليةُ ههنا الانخراط في التطوّر التاريخي للصراعات والتناقضات الاجتماعية (ص. ٢٥١)، انخراطا ما ينفك «يرغم التفكيرَ على التدقيق والتمحيص ويبدّل بالنسبة إلى النظرية والممارسة النقديتيْن، دلالةَ المعارف التي تُنتجها العلوم المتخصّصة»، ومن ثمّ يرغم النظرية النقدية نفسَها على مراجعة مقولاتها ومفهوماتها (التي لو سلّمت نهائيا بمصداقيتها لوقعت في «أغلظ أشكال الكذب» والوهم. ص. ٢٢٥). بهذا المعنى الجدلي لا يمكن أن تكون النظرية التقليدية حكمَ معرفة، بل لا تنبني إلاّ على «**حكمِ وجودٍ**» نقديّ بالجوهر، مفادُه أنّ «الشكل الأساسي لاقتصاد السلعِ الذي يكوّن معطى تاريخيا، يتضمّن في حدّ ذاته التناقضات الداخلية والخارجية للعصر ولا يزال يُنتجها في أشكال أكثر حدّة... وأنّه بات يعوق في نهاية المطاف، مواصلة التطوّر ويكبح جماحه ويدفع البشرية إلى بربرية جديدة» (ص. ٢٤٤). حكم الوجود هذا ليس حقيقة نهائيةً بالنسبة إلى النظرية النقدية، بل يقتضي على الدوام، تطويرا وتعديلا نقدييْن-تاريخييْن ولا سيّما فيما يتعلّق بالتنظيم الاحتكاري الحادث لعلاقات الانتاج الجديدة، ومن ثمّ بالأشكال الحادثة للهيمنة والاستغلال.

لكن، إذا كانت النظرية النقدية (بما هي فلسفة اجتماعية مادية) لا تكوّن «حكمَ معرفة» ولا تنشأ عن «بواعث نظرية محض» (ص. ٤٢)، أي عن مجرّد نقد صورة العقل ومضمونه، فلأنّها تتولّد في كلّ طور

من أطوارها (أي في محايثة للزمان التاريخي)، عن **الحاجة** (النظرية والعملية في آن) «إلى فهم المجتمع الراهن» الذي بلغ في مسار تطوّره التاريخي، حدّا «صار يحرم معه عددا ما ينفكّ يتزايد من الناس، من السعادة الممكنة التي يمكن أن تحصل على أساس الثروة العامّة للقوى الاقتصادية» (ص. ٤٢). من منظور حكم الوجود هذا، ليس بوسع التفكير النقدي أن يدّعي المحايدة النظرية ولا الاستقلالية المعرفية، بل لا مناص له من أن يتعقّب عن وعي منهجي وتاريخي، **مصلحةً** بعينها (تتقرّر من باب الاستجابة إلى تلك الحاجة).

إذا كان الحاضر الراهن حاضرَ انفصام شامل للـ«كلّ الاجتماعي» حيث لم يعد يُرصَد الإنتاجُ «لحياة الجماعة ومن ثمّ أيضاً لتلبية مطالب الأفراد، بل لتمكّن بعض الأفراد من السلطة ومن ثمّ لتعميق عوز حياة الجماعة» (ص. ٢٣٠ وقارن بخاصّة ص. ١٥٨-١٦٠)، فإنّ التشخيص النقدي لهذا الراهن لا يعني في نظر هوركهايمر الاقتصار عليه أفقا تاريخيا أوحدَ للتفكير النقدي. والأظهر كما مرّ أنّ المصلحة التي يتعقبها هذا التفكير النقدي لا تتعلّق بالوضعية التاريخية الراهنة بقدر ما تتعلّق بالمستقبل، وذلك أنّه طالما أنّ الأشكال التي يتّخذها النشاط الإنساني راهنا، مشحونة بالتناقضات والصراعات، تحديدا من حيث ما تتضمّنه من «إهدار لقوّة العمل والحياة البشرية وحروب وبؤس شامل لا معنى له» (ص.٢٢١)، فإنّ حلّ هذه الإشكال من الاضطهاد والاستغلال والبؤس والقمع لا يمكن أن يتحقّق بالنسبة إلى النظرية النقدية، في الوضعية التاريخية التاريخية الراهنة (وهذا هو المعنى العميق للمنحى الجدليّ، أي لنسخ وهم المطابقة بين النقد وموضوعه)، بل لا يتحقّق إلاّ عند «بلوغ نظام عقليّ يتأسس على

عوز الحاضر» (على الرغم من تبيّن أنّ هذا العوز «لا يتضمّن فعليا أشكال تذليله والتغلّب عليه» ص. ٢٣٣). لهذا يرى التفكير النقديّ أنّه من الضروري عند كل تحوّل من التحولات التاريخية أن نفيء إلى «فكرة مجتمع مستقبليّ بما هو شِرْكة بشر أحرار» وكما تكون ممكنة «من منظور الوسائل التقنية الموجودة». هوركهايمر لا يرى ههنا ضيرا في أنْ يشترك التفكير النقدي مع المخيّلة من حيث تعقّب «صورة مستقبل تتولّد بالفعل عن فهم عميق للحاضر وتعيّن الأفكار والأعمال حتّى في تلك الفترات التي يبدو فيها مجرى الأشياء على أنّه ينأى عن المستقبل» (ص. ٢٣٧). ومن ثمّ، إذا كان الحكم النقدي على الراهن موقوفا لا محالة على استكشاف وضعيةِ مستقبل (أي شكل مجتمعي مُقبل يُنظّم عقلياً)، فلأنّ التطوّر التاريخي يقتضي تحويل الضرورة من ضرورةِ مصيرٍ أعمى إلى «ضرورة مشحونة بالمعنى» تقوم على الحرية «حتّى لو كانت الحرية لا توجد بعدُ». ضدّ الاستكانة والاستسلام في الممارسة اللذيْن يعودان إمّا إلى إثبات «أنّ ما يحدث ضروري بإطلاق» أو «أنّ الحاضر يشهد حرّية فعلية»، تشدّد النظرية النقدية على أنّ «بناء المجتمع على منوال نموذج التحوّل الجذريّ، ما زال إمكانا لم يثبُت بعدُ»، وأنّ مجرّد الميل إلى «وضع بلا استغلال وبلا قمع لا يعني بعدُ تحقيقا لهذا الوضع». هذا الإمكان هو بالضبط ما يصفه هوركهايمر بأنّه المضمون المادّي للمفهوم المثالي للعقل (ص. ٢٥٩، نعني فكرة تنظيم اجتماعي يتناسب مع العقل والجمْع)، المضمونَ الذي لا يقف عند مجرّد عرض التناقضات الاجتماعية للوضعية التاريخية العينية (أو ما يسمّيه هوركهايمر بـ«الظلم الكلّي»)،

بل يكوّن هذا المضمونُ أيضاً (من جهة ما هو مضمون تفكير وممارسة في آن)، عاملَ تحوّل ومحرّكَ تغيير(*).

هنا يرى هوركهايمر أنّه يتعيّن على النظرية النقدية إذْ تلتمس التفكير في إمكانات نسخ الظلم الاجتماعي، أن تطوّر **فعالية التفكير** نفسَها. سيكون من الخلف أن نفهم التفكير في هذا الموضع بوصفه مجرّد «تلقائية نظرية»، فهذا فهم مثاليّ لم يزل حبيس ثنائية التفكير والكينونة، الذهن والإدراك الحسّي (ص. ٢١٤)، ومن ثمّ يصبّ كما مرّ بيانه، في السنّة الميتافيزيقية الغربية التي تقوم على أقنمة اللوغوس (وعدم التسليم أصلا بالوظيفة الاجتماعية للميتافيزيقا!). يمكن أن نقول من باب اقتباس صياغة هوركهايمر لمفهوم الضرورة، إنّ مفهوم التفكير في النظرية النقدية، هو نفسه نقديّ، نعني تحديدا أنّه فعاليةٌ تتنزّل تاريخيا وتخضع بالتالي إلى المشروطية الاجتماعية. وبما أنّ فعالية التفكير هذه لا تتوفّر على «آلية» تخصّها غير المصلحة العملية التي تلازمها «في نسخ الظلم الكلّي»، فإنّ الممارسة التي تتناسب وإيّاها لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون منغلقة نهائية، بل لا

(*) في هذا السياق بالذات يشدّد هوركهايمر على أنّ «المادية [على العكس مما يتصوّر جاحدوها] لا يُعوزها التفكير في الأمثل» والأفضل، أي «تصوّر واقع فعليّ أفضل يصدر عن الواقع المهيمِن اليوم». انظر ص. ٤٢. لذلك، قوله بمضمون مادي للمفهوم المثالي للعقل إنّما ينمّ عن تعرّف التفكير النقدي إلى إرثه المثالي (وبخاصة فيما يتعلّق بالموضوعية التاريخية المحايثة لمجرى تطور العلاقات البشرية على قاعدة علاقات الانتاج وأنماطه)، وعن اعتماده **فهماً مادياً جدلياً موسّعاً** لهذا المجرى عينه من حيث لا يخضع لصراعات اقتصادية وحسب بل أيضاً ثقافية ونفسية تشمل الفردي كما الجمْعيّ. ولعلّ أشدّ تصاريف هذا المضمون وقعا هو مقولة «اقتصاد الحياة» التي تشي باكرا بتوجّه «بيو-سياسي» للتفكير النقدي لن يجد صدى له إلا عند فوكو ونيغري.

يمكن أن تكون «مُنتجةً» أصلا، إذْ يكفيها نقديّاً «أن تُحيل إلى التغيير التاريخي وتشير بإرساء وضع عادل بين البشر» (ص. ٢٥٩). وليس هذا طوباوية فجّة، لأنّ الطوباوية الفجّة تكمن في دعوى التعيين الذاتي للتفكير الذي يستغرق في التجرّد والتجريد: «ذلك أنّ في التصوّر الامتثالي للتفكير وفي التمسّك العنيد بأنّ التفكير مهنة ثابتة ومجال منغلق على نفسه ضمن الكلّ الاجتماعي، انتهاكاً ونفياً للطبيعة الخاصة بالتفكير» (ص. ٢٥٩).

لا ضير إذّاك أن يحتوي التفكير النقدي ونظريته على عناصر تُستقى من «أكثر النظريات التقليدية تقدّميةً»، ولكنْ شريطة أن تكون الأحكام الجزئية المستقاة مشحونةً بذلك الشاغل النقدي-الإتيقي، نعني العمل على «تحقيق وضع اجتماعي وفردي خليق بالإنسان»، لا من جهة ما هو مسألة نفسية وإيديولوجية وحسب، بل بما هو بالجوهر مسألة تاريخية(*)، أي من زمام الانخراط النظري والعملي في التطوّر التاريخي للتناقضات الاجتماعية.

وبالجملة، ليس تقرير الفصل النوعي بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية صدّا لتلك وانتصارا لهذه، بل يقوم على ضرب من النسخ أو الرفع الجدلي لأحكام تلك الجزئية (في هذا الاختصاص العلمي أو ذاك) ضمن حكم الوجود (النظري والعلمي في آن) الذي

(*) أنّ النظرية ولا سيّما النقدية، مشحونة بمغزى إتيقي يجعلها تتعلّق بتطوّر الحرية في «**الأفراد الأعيان**» من حيث يكوّنون شِرْكة بعينها تتعيّن تاريخيا، فهذا ما يقدّر هوركهايمر أنّه «الفهم الذي به ذهب هيغل بالمثالية إلى أبعد من حدودها الأصلية» (ص. ١١٧).

ما تنفك النظرية النقدية تعمل على تطويره بحسب تطورات «الوضعية التاريخية العينية» وطبقا لمصلحة تحقيق مجتمع مستقبلي يتناسب أكثر ما يمكن مع تنظيم عقلي للموضوعية الجمْعية (أو المجتمعية). إنّ غاية ما يرنو إليه هوركهايمر في صياغة هذا البيان الفلسفي لمدرسة فرانكفورت، هو الإشارة إلى نهج فكري إنسانيّ يرتبط بالمسارات الاجتماعية الفعلية لا تبريرا لسطوة ما هو قائم، بل «نقدا ومكافحة له»، ذلك أنّه «حيث لم يعد ممكنا الاكتفاء بترسيخ وتنظيم مقولات محايدة قدر الإمكان، أي مقولات تلزم ممارسة الحياة ضمن الأشكال المعطاة، تكونُ **مقاومةٌ**» (ص. ٢٤٩) وينبثق «الأمل في تحسين الوجود الإنساني تحسينا جذريا».

.III
في هذه الترجمة

هذا ثالث نصّ من بين أمّهات نصوص الرعيل الأوّل للنظرية النقدية (ونرجو ألا يكون آخرها)، نقدّمه معرَّباً (بعد **الأدب الصغير** لآدرنو و**شارع ذو اتّجاه واحد** لبنيامين). بإمكان القارئ لو أراد ذلك، أن يُسقط قراءة هذا التقديم إلى حين الفراغ من قراءة المقالات الخمس أو بعض منها، ولا سيّما أنّ التقديم مركَّز في الأساس على مقالة «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» التي هي بمثابة البيان لميلاد هذا الجنس من النظر النقدي (الذي يتحوّل بالتفكير من مجرّد نقد المعرفة إلى فلسفة نقدية-مادّية في المجتمع).

ليس في تعريب الجهاز المفاهيمي لهوركهايمر في هذا النص

بعامّةٍ عسر كبير، باستثناء المرجعية الماركسية والسوسيولوجية التي فرضت علينا أن نتحرّى في ترجمة بعض المفهومات من مثل «الخارجية ـ Äusserlichkeit» (التي درجت الأدبيات الماركسية العربية على تعريبها بـ«الواقع الخارجي») و«الاغتراب ـ Entfremdung» (التي تعرّب عادة بالاستلاب) و«المنظومة الاحتكارية- (التي تعرّب بالاستقطاب الاقتصادي).

بقي أنّ بعض العسر يكمن في التركيب اللغوي بخاصة من حيث أنّ هوركهايمر ينحو في هذه المقالات منحى التحليل المرسل من جانب ومنحى الإثبات المنفصل من جانب آخر، فتراه يسترسل في الكتابة حينا ويميل إلى صوغ الشذرة حينا آخر. وهذا ما يجعل الجملة الفعلية والجملة الاسمية تتساوقان في التعريب جنبا إلى جنب في عين الموضع الواحد. وفضلا عن ذلك، تزخر المقالات بكثير من التفصيلات التاريخية المدقّقة التي هي بمثابة موادّ يعركها هوركهايمر لتعقّب الفحص عن تاريخ تكوّن «النمط البرجوازي» في تناقضاته وتطوراته من عصر النهضة على الأقلّ إلى يوم الناس هذا. وهو ما يجعل هذا الكتاب مدخلا هاما في «جنيالوجيا العنصر البرجوازي» كما في مناهضته النقدية التاريخية.

ناجي العونلي

سوسة، أيلول ٢٠١٤

المادّية والميتافيزيقا

(١٩٣٣)

لقد انتهى ديلتي في دراسته للتصوّرات الفلسفية التي ظهرت في أوروبا منذ العصر القديم، إلى نتيجةِ أنّ جميع المحاولات الميتافيزيقية ترمي إلى إرساء منظومة جامعة ذاتِ مصداقية كلّية، من دون أن تكون إلى يوم الناس هذا، قد تقدّمتْ قيد أنملة في هذا الاتّجاه. وهو نفسُه عندما يعمل على دراسة أنماط رؤية العالَم على حِدة فإنّه يشدّد لهذه العلّة، على الطابع الذاتي للتصنيف الذي وجده. ذلك أنّ الإيقان من أنّ تلك المنظومة التي تصدق كلّيا، محالٌ، ينفي أيضاً الدعوى الميتافيزيقية التي يمكن أن تُرفع مع تصنيف المنظومات الجزئية نفسها.

والحقُّ أنّ الأقوال التي لا دلالة للتنميطية التي يضرب لها ديلتي إلاّ في سياقها، تهدف مثلها مثل المنظومات الميتافيزيقية التي تندرج ضمنها، إلى الإحاطة بالوجود في مجمله. ويرى ديلتي طبقاً لإيقانه من ثبات الطبيعة البشرية وهُوَوِيَّةِ العالَم، أنّ رؤى العالَم والمنظومات التي تتشكّل ضمنها، هي بمثابة إجابات مختلفة تنبع من «الحياة» وتتعلّق بعين اللغز الواحد للموجود. إذْ كما أنّ الفلسفة لم تزل

بخلاف البحث العلميّ، موجَّهةً نحو «لغز الحياة هذا.. ونحو هذا الكلّ المركَّز في حدّ ذاته والمُلغز كلّياً»[١]، فإنّ ديلتي نفسَه يعتبر أيضاً أنّ المشكل الذي يتعلّق بالمنشود من وجودنا في العالَم وبالغاية منه وبمآل حياتنا فيه، هو أكثر مشكل «يشغلنا»[٢]. ذلك أنّ الصفات المميِّزة التي يحملها [ديلتي] على الروح الفلسفي الذي هو في الحقيقة الروح الميتافيزيقي، أعني التفكّر الذاتيّ، أي التساؤل الجذريّ والنسيق حول المعطيات الذاتية والموضوعية، وتنظيمَ كلّ ما يقبل المعرفة في سياق ترابط موحّد، والسعيَ إلى تأسيس مصداقيةٍ كلّية للمعرفة من خلال الرجوع إلى آخِر أسسها المشرِّعة، إنّما تنطبق أيضاً على ما هو بسبيله. وحتّى عندما امتنع عن تطوير موقفه تطويرا فعليا في منظومة فلسفية، فإنّ تحليل رؤى العالَم لا يلتمس مع ذلك، مجرّدَ إبراز عناصر مفرَدة تشغل نظرية التاريخ، بل يُفترض في عمله أنّه يفضي على غرار الدين والميتافيزيقا الأصلية، إلى «دلالة الكلّ ومعناه»[٣]. وعنده أنَّ كلّ منظومة تتورّط حقّا في نقائض، وأنّ الوعي التاريخي هو وحدَه الذي «يكسر السلاسل الأخيرة التي لم تستطع الفلسفةُ والطبيعيّاتُ، قطعها». لكنّ هذا الوعي المحرِّر «يُنقذ في الوقت ذاته، وحدة النفس الإنسانية والنظرة التي تنفذُ إلى ترابط الأشياء الذي يتجلّى أمام حيوية ماهيتنا على الرغم من أنّه ترابط لا يمكن سبرُه. بمقدورنا من دون حرج أن نُجلَّ

---

(١) ديلتي، **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد الثامن، لايبتسيش وبرلين، ص. ٢٠٦ والتي تليها.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٨٢.

في كلّ رؤية من رؤى العالَم هذه، جزءا من الحقيقة. وإذا جعلَنا مجرى حياتنا لا نقترب إلاّ من جوانب مفردة للترابط الذي لا يمكن سبرُه، وإذا تملّكتنا تملّكا حيّاً، حقيقةُ رؤية العالَم التي تعبّر عن هذه الجوانب، فإنّه بإمكاننا عندئذ أن نسلّم بذلك صاغرين، لأنّ الحقيقة تمثُل فيها جميعاً»[1].

إنّ التنميطية التاريخية والسيكولوجية لرؤى العالَم كما يشتغل عليها ديلتي وياسبرس، تعبّر عن نقد البرجوازية اللبرالية لإطلاقية فكرها. ذلك أنّ التسوية بين الأفكار الميتافيزيقية المختلفة والوعيَ بكامل مشروطيتها التاريخية، يدلاّن على سذاجة قوية بإزاء سطوة المقولات التي حوّلها في الأصل الفكر البرجوازي نفسُه إلى مقولات أزلية، على الرغمّ من أنّ المنظومات لم تُفهم على أنّها مُلزَمةٌ بمعرفة الشروط الاجتماعية لنشأتها وبوظيفتها الاجتماعية، بل على أنّها تخضع لمفهومات قد أقنُمت بدورها، أعني مفهومات الإنسان والحياة والشخصية والتطوّر الخلاّق. بيد أنّه مع هذا التحرّر الجزئي من مضامين الماضي المحدَّدة، كانت أشكال رؤية العالم قد تزيّنت في أثناء تحوّلها، ببريق المسار الميتافيزيقي. ذلك أنّ «جميع المواقف وصور العالَم والأفكار التي أنتجتها العقول البشرية فيما يتعلّق برؤى العالَم، لا يمكن أن تكون باطلا بإطلاق. لقد وُجدت في القديم بوصفها قوّة وهي ما تنفكّ تعود في الأكثر بكيفية نمطية... وأيّا يكن الطابع الخاطئ والباطل والموهم لهذه الأفكار، فإنّ للنفس الإنسانية طريقةً في الوجود تجد عبارتَها في مثل هذه الأفكار. ذلك أنّ النفس

(١) المصدر نفسه، ص. ٢٢٣؛ انظر أيضاً ص. ٢٧١.

الإنسانية تشهد أمورا تحرّكها في حدّ ذاتها، على نحو أنّ تلك العبارة الموضوعيةَ يُتعرّف عليها ولا يمكن أن يُتعرّف عليها إلاّ بوصفها عبارة ملائمة وبديهية وبوصفها تجليّاً وانكشافاً»[١]. مع انعدام الاعتقاد في المصداقية اللامحدودة لما يُنجَز من منظومات، كانت سلسلةُ التشكّلات الثقافية وإيقاعُها وتلازمها وتشابهها، قد حُوّلتْ إلى مادّة ثقافية، وكان تاريخ الفكر بما هو مادّةٌ ثقافية، قد حلّ من حيث الهيمنةُ، محلَّ المنظومات والمدارس القديمة. كان الاختلاف يكمن بالجوهر في استواء الأمر بإزاء المضمون المتعيّن للأفكار في حدّ ذاته. أمّا الاختلافات بين أشكال تركيب أفضل العوالَم الذي كانت المنظوماتُ القديمةُ قد سلّمت به باعتباره الماهية العقلية للعالَم الخُبري، فقد أخذت تفقد أهميّتها أكثر فأكثر مع تخلخل مشهد تشكيل الواقع الفعليّ في إطار النظام القائم، تشكيلا عقليّا، أي تشكيلا يتناسب مع الحاجات الكلّية. لقد أظهرت الهوّة السحيقة التي تفصل بين الواقع الفعلي والعقل، تهافتَ كلّ مسعى للتوحيد بينهما فلسفيّاً، بما في ذلك مسعى الربط بينهما بواسطة مفهوم المهمّة التي يجب القيام لها (الآوْفغابيه). إنّ فكرة الانسجام الذي لا ينقطع، تنتمي إلى المرحلة اللبرالية. فهي تتطابق مع اقتصاد قوميّ يتميّز بعدد كبير من باعثي المشاريع الاقتصادية المستقلّين. أمّا صورة التناغم بين مصالحهم والعمل السليم للكلّ، فتُسحب على المجتمع بأسره وعلى مختلف طبقاته وشرائحه الاجتماعية. ما تنفكّ مرحلة الأحادية

---

(١) كارل ياسبرس، **سيكولوجيا رؤى العالَم** ـ *Psychologie der Weltanschauungen*، برلين ١٩١٩، ص. ٤.

السياسية تنفي التناقضات الطبقية، ومع ذلك يتحوّل الصراع الحاصل على مستوى السوق العالمية بين مجموعات متسلّطة قليلة، إلى غرض رئيسي للعصر على نحو أنّ مفهومات من مثل التراجيدي والمصير، تظهر بوصفها مقولات تاريخية وفلسفية مركزية، لتحلّ عندئذ محلّ التوافق بين الموجودات الفردية. أمّا المصالح المادية للأفراد فتُعتبَر ممّا لا وزن له، من قبيل ما ينبغي مجاوزته أكثر ممّا ينبغي إشباعه. ومع ذلك، لا تميل الفلسفة الراهنة إلى مجرّد نفي المجهودات التي بُذلت في الماضي لتقديم مخطّط لمنظومات عقلانية. فهي تمجّد القوة المبدِعة وعظمةَ مؤلّفيها والصفاتِ الجمالية للوحدة «النامية» لآثارهم والحقيقةَ التي تعبّر عن نفسها في كلّ أثر منها على الرغم من التناقضات الحاصلة بين المنظومات، ومن ثمّ تستوجب الإعجابَ بأشكال الماضي وإجلالَها والاعتقاد الصوريَّ في العظمة والشخصية وصفة الزعيم، والحقُّ أنّها إذْ تسوّي من منظور بيولوجي وتأريخي، بين الاختلافات جميعاً، إنّما تنفي الدعوى الساذجة للمذاهب في أنْ تصدقَ من حيث المضمون. فهي تستبدل اختبار المنظومات القديمة من حيث أغراضها، بالاستشعار والتوصيف المتمّعِنيْن، ومن ثمّ تنقذ «وحدةَ النفس» من حيث ترفع تاريخ الفكر إلى مرتبة ميتافيزيقا جديدة، ولكنّها بذلك إنّما تمتنع عن تناول موضوعات هامّة تتعلّق بهذه النظرة نفسها التي تقوم على تاريخ الفكر.

ولمّا كانت نظرية رؤى العالَم تتعقّب مصالح ميتافيزيقية، فإنّها تركّز بكيفية جوهريةٍ صور الفكر التي تقدّمها، حول مقاصد تستوي فيما بينها من حيث التوجّه. ولهذا فإنّه من المحال في الأدبيات الفلسفية الراهنة، أن يُفهم ذلك التعارضُ الذي يتخلّل تاريخ الفلسفة

ويقوم بين المسلكيْن الفكرييْن ويظهر من منظور وضعيتنا التاريخية على أنّه التعارض الحاسم، أعني التعارض بين المادية والمثالية. وهو تعارض يصدق بوصفه صراعا بين توجّهيْن ميتافيزيقيّيْن، صراعاً يسمح الإشكال الفلسفيُّ الحديث بحسمه من دون صعوبات كبيرة. أمّا سوء الفهم فموقوفٌ قبل كلّ شيء على أنّنا لا نقدّر النظرية والممارسة المادّيتيْن حقّ قدرهما. وحتّى عندما يصادق معظم ممثّلي المادّية على إشكالات ميتافيزيقية ويعارضون الأطروحات المثالية بأطروحاتهم، فإنّ تأويل هذا التوجّه الفكري الذي يتناول تلك النظرية وتلك الممارسة على أنّهما في الأساس، إجابة على أسئلة ميتافيزيقية، يقطع الطريق أمام تفهّم أهمّ خصائصهما الراهنة.

يرى ديلتي نفسُه أنّ المادّية هي ميتافيزيقا وأنّها حقّا نظريةٌ في علاقة أساس العالَم بالعالَم والنفس بالجسد[١]. وهو في هذا إنّما يتوخّى التصّور الفلسفي الطاغي وحسب. فهذا التصوّر لا يرى منذ عقود عديدة وفي غالب الأحيان، أنّ هنالك تعارضا بين المادّية والمثالية، بل أنْ ثمّةَ تعارضا بين المادية والروحانية. إنّ المادية والروحانية بوصفهما إجابتيْن «واقعيّتيْن» على السؤال عن ماهية العالَم، توضعان كلتاهما في تقابل مع مثاليةٍ تُفهم على معنى فلسفة الوعي[٢]. ربّما يتعيّن علينا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه

---

(١) أنظر: المصدر نفسه، ص. ٩٧ وما بعدها.

(٢) أنظر على سبيل المثال من بين غيرهم: Ludwig Büchner, *Am Sterblager des Jahrhunderts*, Giessen 1891, 134; Raoul Richter, *Einführung in die Philosophie*, Leipzig und Berlin, 1920, 67ff; Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Band II, Berlin 1928, 382

المصطلحات في جبهتيْ الصراع اللتيْن فتحتهما البرجوازية في أثناء القرن التاسع عشر، ضدّ الإقطاع وضدّ البروليتاريا. من هذا المنظور تُردُّ الماديةُ إلى مجرّد تأكيدِ أنّ كلّ ما هو فعليّ يقوم على المادّة وحركتها. عندئذ، سواء اعتنق الفيلسوف المعنيّ بالأمر، منظورا مثاليا أو منظورا مادّيا، فإنّه سرعان ما تُسقَط الأطروحة الماديّة في كلا الحالتيْن. إذْ بما أنّها لا تفضي حتماً في تناقض مع الفهم الأوّلانيّ، إلى بيان أنّ كلّ ما هو روحيٌّ، وفي المقام الأوّل الوعيُ والفاهمةُ نفسُها، إنّما هو مجرّد ظاهر، فإنّها تُضطَرُّ إلى اشتقاقه انطلاقا من مسارات مادّية وبواسطة فرضيات مُختلَقَة وإشارات مستشكِلة إلى ما سيأتيه العلم من اكتشافات. وعليه فإنّ التفاسير المفصَّلة التي تتعلّق بالماديّة سرعان ما تفضي إلى مجرّد دحضها دحضا متوقَّعاً «لا يمكنها أن تردّه» بحسب ما يذهب إليه مؤرّخ المادّية فردريش آلبرت لانغه. ذلك أنّه «لا يمكن أن ينْفسر الوعيُ من خلال حركات مادّية»[1].

لقد تكرّرت هذه الحجة ضمن الأدبيات الألمانية بوتيرة لم تخمد منذ خصومة المادّية التي نشبت في ١٨٥٤. «يبدو الأمر حقّا عند المعاينة السطحية، كما لو أنّ معرفة الحوادث المادية في الدماغ تمكّننا من فهم بعض الحوادث والأحوال الروحية... إنّ أقلّ تخمين يعلّمنا بأنّ ذلك وهمٌ»، كما يقول دو بوا-ريمون في خطابه الشهير حول الجهل و[حدود المعرفة][2]. «لا بدّ أنْ يصير الفضاء النفسي

(1) Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Band II, Iserlohn 1877, 3

(2) *Reden von Emile Du Bois-Reymond*, Leipzig 1886, 123.

في نظر المادّي، إلى مجرّد ظاهرة حيث يظلّ من غير المفهوم كلّياً كيف كان من الممكن أن تنشأ مثل هذه الظاهرة»[1]. «والحقّ أنّه قد كثر الكلامُ على أنّه عند كلّ شعور بالسرور وبعامّة على أنّ كلّ حادث في وعينا يرتبط ارتباطا وثيقا بمسار حركة ذرّات لا يمكن إدراكه، يقع في نصفي كرّة الدماغ. لكن، **لا يتولّد** السرورُ عن مسار الحركة هذا، بل لا يرتبط به إلاّ بكيفية غير محدّدة. ومن ثمّ فإنّ النظرية المادّية التي تقول بأنّ جميع الحوادث النفسية، ومثاله المشاعر أيضاً، هي حوادث تنتج عن حركة مادّية، إنّما هي نظرية خاطئة»[2]. «ستظلّ المقالةُ المادّية دائما متضاربةً بإزاء المعيش المباشر الذي يُلزمنا في كلّ خطوة بقبول الاختلاف الأساسيّ بين الواقع الفيزيائي والواقع النفسي... ومن ثمّ قلّما يكون اشتقاق [هذا من ذاك] ممكنا...»[3] «على هذا النحو لا يمكن أن تغيّر هذه الحجج (المادّية) كلُّها أيَّ شيء فيما يتعلّق بواقعة أنّ الحوادث النفسية التي نعيشها تختلف اختلافا كلّياً عن كلّ ما هو مادّي»[4]. «في الواقع، تُخفق النظريةُ منذ الخطوة الأولى. ذلك أنّها لا تعجز فقط عن البرهنة على كيفية نشوء مسار وعيٍ عن مسارات عصبية تقع في المكان والزمان، وكذلك الكيفية الفعلية لتكوّن أبسط مضمون من مضامين الشعور، بل تعجز أيضاً وبشكل مبدئي عن إفهام

(1) Oswald Külpe, *Die Realisierung*, Band III, Leipzig 1923, 148

(2) Eric Becher, " Erkenntnistheorie und Metaphysiqk", in: *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin 1925, 354f.

(3) Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1923, 125.

(4) Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, Wien und Leipzig 1923, 114.

هذه وتلك. بين هذا وذاك توجد **فجوةٌ لا تُتعقَّل** تماماً ولا يمكن لأيّ جسر أن يجتازها ليصل بشكل ناجح، بين طرفيْها»[١]. «ولكن من المحال على الفكر تحديدا أنْ يدرك صدور أخفت شعاع للحيوية الروحية عن مجرّد حركة مادّية، لأنّه من الممكن إثباتُ تولّد الروحي عن المادّي، ولكن لا يمكن فهمُه... في واقع الأمر، لا تقوم المادّية في غالب الأحيان على أحاديةِ مبدإٍ متّسقةٍ، بل تُدخل تحت أيّ قناع ومن أيّ مدخل خفيٍّ، وإلى جانب مجرّد المادّة، مبدأ ثانيا يصبح من الأيسر عندئذ أنْ تُشتَقَّ منه الظاهرات الروحية»[٢]. ويوضّح ياسبرس موقفه ضدّ المادّية التي يصفها بالوضعانية، قائلا: «إذا لم أكن شيئا آخر غيرَ الطبيعة القائمة ضمن الروابط السببية التي يمكن معرفتها، فإنّه ليس فقط ممّا لا يقبل الفهم أنّي أتعرّف إليها وأتدخّل فيها بناء على هذه المعرفة، بل من الخلف أيضاً أن أعلّل وجودي»[٣]. ومن ثمّ تبدو المادّية على أنّها خطأ ميتافيزيقيّ بيّنٌ من السهل جدّا دحضه. إنّ الاستمرار في ردّ الأحداث الروحية إلى الأحداث المادّية، سيكوّن في واقع الأمر خُلفاً مثل الإقرار بأنّ «التفّاح هو نوع من الإجّاص (الكمثرى) وأنّ الكلاب هي نوع من القطط»[٤]. في هذا السياق لم يعبّر إريش آديكيس عن موقفه الخاصّ وحسب،

---

(1) Nocolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Leipzig 1921, 100.

(2) Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1930, 78f.

(3) Karl Jaspers, *Philosophie*, Band I, Berlin 1932, 221.

(4) Wilhelm Windelband, ibid.

بل حكم على جميع الذين عكفوا في الأدبيات الفلسفية الراهنة، على دراسة المادّية. إنّ المادّية «تخلع عن نفسها صفةَ البداهة من جرّاء سطحيّتها ونقصها الأساسيّ، وهذا لا يحتاج إلى مزيد من التفسير»[1].

إنّ التكرار المتّصل خلال جميع التقابلات والتحوّلات التي شهدتها الفلسفةُ في العقود الأخيرة، للحجج نفسها ضدّ أطروحة ضعيفةٍ بهذا القدر، يتعلّق بالصراع التاريخي الذي احْتدم ضدّ الإثباتات والأحكام التقويميّة والمطالب غير المرغوب فيها. ذلك أنّ لفظة «مادّية» لا تشير فقط إلى أقوال مستشكِلةٍ تتعلّق بالجملة الشاملة للواقع الفعلي، بل كذلك إلى كامل سلسلة من الأفكار وكيفيات السلوك العملية. وهذه إنّما تبدو ضمن بعض النظريات المادّية وفي جزء كبير من الأدبيات الفلسفية الأخرى، على أنّها نتائج لتلك الأطروحة حول الطبيعة الشاملة للعالَم. لو قُوّضت الأطروحة الأساسية، لتعيّن طبقا للرؤية الطاغية وعلى الأقلّ عند المادّيين الذين يفكّرون بشكل واضح، أنْ تحلّ محلّها ميتافيزيقا أخرى، سواء كانت تنويعة أخرى من تنويعات «الواقعية» أو شيئا من قبيل الروحانية أو ما يُدعى بفلسفة الوجود الراهنة أو مثاليةً بيّنة. وحتّى إذا كان من الممكن أن تبدو المادّيةُ في مقابل التصوّرات الأخرى للعالَم بأسره، على أنّها لم تزل ناقصة، فإنّ أطروحتها الأعمّ التي تتعلّق بالعالَم بعامّة، تُتناوَل في سياق مكافحة المادّية أيضاً، من حيث تصدق بشكل أساسيّ

(1) Erich Adickes, in: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Band II, Leipzig 1921, 20.

بالنسبة إلى استتباعات عملية محدّدة، لا بل بالنسبة إلى تشكّل للحياة جامل وشامل، مثلما أنّ الميتافيزيقا المثالية تصلحُ بوصفها افتراضاً صادقاً لكيفيات فعلٍ مثاليةٍ. وإذا وجد أيُّ تعارض بين ما يرى الملاحِظ أنّه معنى منفتح للفعل وبين الطرح المادّي الذي يعتنقه الفاعل، فإنّه يخضع لمحكّ النقد، باعتباره تناقضا منطقياً. ما يصدق على المثالية إنّما يُفترَض أيضاً في المادّية على نحو أنّ «الأسئلة حول دلالة العالَم ومعناه تُحسَم على أساس صورة معيّنة للعالَم، ومن ثمّ يُشتَقّ المثال والخير الأعلى بإطلاق والمبادئ الأساسية العليا التي توجّه الحياة»[1]. إنّ بنية رؤى العالَم هذه، تبدو بالفعل من حيث «تسعى إلى تقديم حلّ كامل للغز الحياة»[2]، على أنّها تلازم سلسلة كاملة تتكوّن من مخطّطات نظامية مادّية، ولكن مع تحليل أدقّ يظهر أنّ صياغة مضمون النظرية المادّية تنسف بنيتَها الموحِّدة. إنّ نقد مركّب الآراء والسلوكات هذا بواسطة مجادلة الأطروحة المادّية حول مجمل تقويم العالَم الذي يرى المرء أنّه شرطٌ له، قد ظلّ هو أيضاً عرضة لسوء الفهم، حتّى عندما كانت الأطروحة المنكَرَةُ تخضع لتأويل أدقّ وهو ما كان من المفروض أن يحصل.

عندما تشتغل الميتافيزيقا على «لغز» الوجود و«كلّ» العالَم وعلى «الحياة» و«الْفي ذاته» وغير ذلك، فإنّها تتعهّد أيّا يكُن توصيفُها لجنس تَسْآلِها، بإمكان استخلاص نتائج إيجابية فيما يتعلّق بالفعل. لا بدّ أن يكون للكينونة التي تصطدم بها الميتافيزيقا، نظامٌ ما تكون المعرفة به

(١) Dilthey، المصدر نفسه، ٨٢.

(٢) المصدر نفسه.

حاسمة بالنسبة إلى تدبير الحياة الإنسانية، ولا بدّ أن يوجد فعلٌ يتناسب مع هذه الكينونة. ما يتّصف به الميتافيزيقيُّ هو سعيه أن يربط حياته الشخصية في المجالات جميعاً، بالنظر في الأسس والعلل الأخيرة، سواءٌ أفضى به هذا النظر إلى الفعالية العالَمية العليا بإطلاق أو إلى الغبطة أو إلى الزهد، وسيّان أيضاً أن يتمثّل هذا المطلوب على أنّه متطابقٌ بالنسبة إلى كلّ العصور والبشر أجمعين أو على أنّه مختلفٌ ومتغيّر.

إنّ المنظومات التي هي بلا توسيط، لاهوتيةٌ هي التي تُفصح بالكيفية الأوضح عن الاعتقاد الميتافيزيقيّ في أنّ تشكّل الحياة الفردية يمكن أن يتأسّس على الكينونة التي ينبغي اكتشافها. يمكن أن يأمر الله البشرَ بسلوك محدّد ومَن يخالف هذا السلوك، يقع في المحرَّم. إنّ المنظومات اللاهوتية نسيقةٌ في حدّ ذاتها، إذْ وحده وجود شخصي يستطيع أن يضع أوامر ووحدها إرادة واعيةٌ يمكن أن تكون على بيّنة من أمرها بقدْر يسمح لها بأن تتعنّى في حدّ ذاتها حياة صائبة. إنّ الميتافيزيقا التي تكون علاقتها باللاهوت غيرَ واضحة، لا تميل إلى اعتبار تناسب الحياة الفردية مع مقتضى المطلق امتثالا، بل ترى فيه تكافؤا أو أصالة أو أصلانية أو بعامّة حكمة فلسفية. وحتّى عندما تظنّ الدغمائية أنّها بخلاف التوجّهات المثالية التي انبثقت عن الكنطية، تتعّرف إلى اللامشروط بوصفه «كينونة»، ولا تعتبره في الوقت نفسه بكيفية ساذجة بوصفه خيرا أعلى بإطلاق (سومّوم بونوم)، فإنّ اللامشروط يبدو مع ذلك على الأقلّ ضمن معظم منظومات الدغمائية، على أنّه يرتبط بكيفية ابتدائية بالقيمة، ذلك أنّ محافظة المرء على وجوده الخاصّ أو صيرورته إلى ما يكون عليه، يصدقان

عندئذ بوصفهما مسلّمة أخلاقية. بقدر ما لا تكتشف هذه التوجّهات المثالية اللامشروط بوصفه كينونة، بل بوصفه تشريعا أو واقعةَ فعل أو حتّى بوصفه مفهوما يشمل أفعالا حرّة، بقدر ما تقتضي في الآن نفسه انتباها إلى معنى هذه الأفعال وتطابقا للحياة الخُبرية للبشر مع العلّة العقلية للشخصية التي تلتمس الفلسفةُ تحصيلها. لكنّ الواقع الفعلي الذي يقوم مقام الأساس لا يصدق فقط حيثُ لم يزل الأصل الدينيُّ لعلاقة التبعية يُحفظ في شكل الوصيّة، بل يصدق كذلك بعامّة في جميع الحالات التي يُعتبر فيها تطابقُ وجودٍ ما مع علّته وأساسه اللذين تكتشفهما الميتافيزيقا، تطابقاً مشحونا بالقيمة. إنّ الموجود الذي يحمل عليه الميتافيزيقيّون «الاسم المفخَّم الذي هو الواقع الفعليّ»[1]، يتضمّن عندهم أيضاً، القاعدةَ التي تُرصَد للوجود الذي يملك زمام أمره.

تصدُّ الأطروحةُ المادّية من حيث طبيعتها، مثلَ هذه النتائج والاستتباعات. ذلك أنّ المبدأ الذي تشير إليه بوصفه واقعا فعليّاً، لا يصلح لتقديم معيار. فالمادّة هي في ذاتها خِلوٌّ من المعنى ولا تَنتُج عن صفاتها أيُّ قاعدة تُستخدَم لتشكيل الحياة: لا بمعنى الوصيّة التي يُؤتَمر بها ولا بمعنى المثال الذي يُحتذى به. وهذا لا يعني أنّه لن يكون للمعرفة الدقيقة بالمادّة فضلٌ على الفاعل، فالمادّيُ سيسعى طبقا لأهدافه إلى أنْ يتحرّى جيّداً بنية الواقع الفعلي، ولكن على الرغم من أنّ هذه الأهداف تظلّ دائما ضمن كامل المسار

(1) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §6.

الاجتماعي، مشروطةً أيضاً بالمعرفة العلمية المتخصّصة وبعامّة بوضعِ قوى الإنتاج، فإنّها لا تنتج مع ذلك عن العلم. والحقّ أنّ المعرفة التي تُكتسَب على أساس ممارسة بعينها وأهداف بعينها، تتفاعل مع فعال البشر وتساهم في تشكيل الواقع الفعلي الظاهر والباطن، ولكنّها لا تقدّم نماذج وقواعد وتعليمات تتعلّق بالحياة الحقيقية، بل تُتوسَّل في ذلك، فهي ليست تحفيزا، بل نظرية. إذا كان ماكس شلر على حقّ عندما يحيل في نهاية المطاف إلى أفلاطون ليوصّف الموقف الميتافيزيقي من جهة ما هو «محاولة الإنسان في أن يتعالى على نفسه بوصفه وجودا طبيعيا نهائياً، ومن ثمّ أن يتألّه أو يصير شبيها بالإله»[١]، فإنّ الواقع الفعلي الذي يسعى المادّيُّ إلى السيطرة عليه هو ضدّ الواقع الإلهيّ، وهو في سعيه هذا إنّما يريد بالأحرى أن يكون الواقع الفعليُّ على منواله هو لا أن يكون هو على منوال هذا الواقع.

بما أنّ المادّيين قد صاغوا قضايا ختامية من مثل أنّ كلّ ما هو بالفعل هو مادّة، فإنّ هذه القضايا تؤدّي ضمن مقالاتهم، وظيفة مغايرة للّتي توجد عند خصومهم، ذلك أنّها تنطوي على المحصَّلة الأعمّ والأكثر شكلية التي تنتج عن تجاربهم، وليست هي بأيّ حال من الأحوال قانونا لممارستهم. بالنسبة إلى معظم التوجّهات غير المادّية تكون الآراء أثرى من حيث الدلالة وأشدّ وقعاً من حيث النتائج، كلّما كانت أعمَّ وأشملَ وتعلّقت بالمحصَّلات والمبادئ، والحقّ أنّ ضدَّ ذلك تحديداً لا يصدق بالنسبة إلى المادّيين إلاّ في

---

(1) Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 100.

حالة الحدّ الأقصى ومن ثمّ في حالة الاسمية الميتافيزيقية، ذلك أنّ درجةَ صلاحية المنظورات العامة التي تكون فاصلة بالنسبة إلى الممارسة، إنّما تتعلّق دائماً بالوضعية العينية للفاعل. ومن ثمّ، مناهضة أيّ أطروحة فلسفية عامّة بوصفها أطروحة حاسمةً بالنسبة إلى المسلك المادّي، إنّما تُجانبُ النمط الخاصّ بالتفكير المادّي. إذْ قلّما تكون الأطروحة حاسمةً بالنسبة إلى القرارات التي تتعلّق بالمضمون، حتّى أنّ بعض أهمّ أعلام المادّية في عصر الأنوار مثلاً وعلى رأسهم ديدرو، قد ظلّوا متردّدين طوال مدّتهم حول هذه المسائل العامّة من دون أن يغيّر ذلك في أدنى شيء، طبيعةَ المواقف العملية التي اتّخذوها. وعند المادّيين أنّه من الممكن فعلا أن يُتحقّق في الممارسة، من المعرفة بالتوجّهات الكبرى التي تشتغل على الحاضر كما من المعرفة بالجزئيات، بل إنّهم يعارضون معارضةً نقدية الأطروحة التي تقول إنّه على العلم أن يقتصر على مجرّد معاينة «الوقائع»، لكنّ هذه الأحكام الشاملة بعامّة تبقى في نظرهم مستشكلةً جدّا وغيرَ ذات وزن لأنّها بعيدة جدّا عن الممارسة التي تُستخلَص منها. وعلى العكس من ذلك، من الدارج أن تكون النبرات الطاغية على المنظومات الميتافيزيقية، موزَّعةً وعادةً ما تُفهم المعارف الجزئية على أنّها مجرّد أمثلة للمعارف العامّة. بينما يبدو للمادّيين أنّ الخطأ يمكن أن يُغتفَر كلّما كان بعيداً عن الأحوال التي ما انفكوا يشدّدون على أهميتها العملية، يدرَج خصومهم على أنْ يحملوا الأمر على محمل الجدّ كلّما تعلّق بالمبدئي. يمكن أن تكون للمبدئيّ كما قيل ذلك، دلالة قصوى في نظر المادّيين أيضاً، ولكنّ العلّة في ذلك لا تصدر عن طبيعة المبدئيّ بما هو كذلك، ولا تكمنُ فقط في النظرية،

بل تنتج عن المهآم التي ينبغي للنظرية أن تنجزها في الحقبة التاريخية التي تواجهها. على هذا النحو يمكن على سبيل المثال أن يؤدّي نقدُ مبادئ العقيدة الدينية ضمن مركّب التصوّرات المادّية، دورا حاسماً في زمان بعينه ومكان بعينه، والحال أنّه في ظروف مغايرة يعرى من أيّ أهمّية، وعلى هذا النحو أيضاً تمتلك المعرفةُ بالحركات والتوجّهات الاجتماعية الشاملة في حاضرنا دلالةً أساسية بالنسبة إلى النظرية المادّية، والحالُ أنّ المسائل التي تتعلّق بالكلّ الاجتماعي لم تزل في القرن الثامن عشر تتخلّفُ المسائلَ التي تتعلّق بنظرية المعرفة وعلوم الطبيعة والمسائلَ السياسية البحتة. غير أنّ النظرية المادّية قد اعتادت ألاّ تتّخذ مبتدأ ولا هدفاً «الترابط الذي للواحد، ما لا يقبل الإجابة، العظيمَ والمجهولَ»[1] الذي درجت الميتافيزيقا على أن تأخذه بعين الاعتبار.

إذا كان من الخطأ أن تُعالج المادّية معالجةً تصبّ في المسائل الميتافيزيقية، فإنّه لا ينبغي مع ذلك بأيّ حال من الأحوال أن تُعتبر علاقةُ المادّية بالميتافيزيقا علاقةَ سيّانيةٍ عامّة. ذلك أنّه ينتج عمّا قيل إلى الآن أنّ الرؤى المادّية تتنافى مع فكرة مطلوب مطلق. إذْ لا يمكن أن يكون لهذه الفكرة من معنى إلاّ إذا تأسّست على الاعتقاد في وعي مطلق. لقد شُدّد على هذه الفكرة في الميتافيزيقا المحدثة بالاستناد إمّا إلى تقويم بعينه للكينونة (سبينوزا) أو إلى منابع التفكير (المثالية الألمانية) أو إلى «ماهية الإنسان» (الاشتراكية الدينية) أو إلى سلسة مبادئ أخرى. ومن ثمّ فهي تنطوي بحسب الوضعية الاجتماعية التي

(١) Dilthey، المصدر نفسه، ٢٠٧

تُشاع فيها، على أكثر المضامين تنوّعاً، المحافِظة منها أو التقدّمية. وهي تعمل دوماً على تغطية الغايات البشرية التاريخية والجزئية بظاهر الأزلية وعلى ربطها بما لا يخضع للتغييرات التاريخية، ومن ثمّ بلامشروط. إنّ المحاولات الفلسفية التي تعمل راهناً بكيفية وصفية على إبراز طابع البحث من عمق الظاهرات نفسها، تُخفي حقّاً أنّ هذه الفكرة ترتبط ضرورةً بالتسليم بوعي مطلق، ومع ذلك فإنّ لجميع توجّهات الفكر طابعاً مثاليّاً بمقتضى هذا الارتباط ومن حيث أنّ مطلوب المطلق الذي يُرصد لكلّ فرديٍّ، يؤدّي فيها دورَ الباعث المحرِّك. إنّ الصراع بين المادّية والميتافيزيقا يبدو اليومَ أيضاً وبمقتضى هذه الإشكالية، على أنّه قبل كلّ شيء تقابلٌ بين المادّية والمثالية.

لقد كان التأسيس الديني والميتافيزيقيّ لأنواع المطالب جميعاً مشروطا في التاريخ إلى الآن، بالصراع القائم بين الفئات الاجتماعية. فالطبقات الغالبة كما الطبقات المغلوبة قد أشهرت بأنّ دعاواها ليست تعبيرا عن حاجاتها ورغباتها الجزئية وحسب، بل هي في الوقت نفسه مطالب ذاتُ كلّية مُلزِمة ومنغرسةٌ في منظّمات متعالية، ومبادئُ تتناسب مع الماهية الأزلية للعالَم والإنسان. والحقّ أنّ وضعية المغلوبين لم تفض على الأقلّ في العصر الحديث، إلى حمل مطالبهم في كثير من الأحيان وبشكل مباشر، على محمل ما هو مطلق، بل إلى الوقوف على التناقض بين الواقع الفعليّ القائم والمبادئ التي يشدّد الغالبون أنفسُهم على أنّها صالحة. عندما طالب المغلوبون بالعمل كلّياً بالمبادئ الأخلاقية التي يتأسّس عليها النظام القائم والمهيمن، فإنّهم قد غيّروا في الآن نفسه، دلالة هذه المبادئ

من دون أن يستوجب ذلك تأسيسها تأسيسا ميتافيزيقيا جديدا. فالمطالبة بتطبيق المسيحية في أثناء حروب المزارعين، قد تضمّنت معنى مغايرا لمضمون المسيحية وقتئذ. وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالمطالبة بتطبيق كلّي لفكرة العدالة البرجوازية التي لا بدّ أن تفضي إلى نقد ومجاوزة مجتمع التبادل الحرّ الذي أعطى في الأصل لهذه الفكرة مضمونها. إنّ إثبات التناقض بين مبدإ المجتمع البرجوازي ووجودِه يُظهر للوعي أحادية تعيين العدالة بواسطة الحرّية وتعيين الحرّية بواسطة مجرّد السلب، ويفضي إلى تعريف العدالة إيجابا بواسطة مخطّط عامّ لمجتمع معقول. وبما أنّ مفهوم العدالة قد تغيّر إلى ذلك الحدّ، فإنّ هذا الذي وُضع في الأصل على أنّه أزليّ، يُتعرّف عليه في نشوئه التاريخي وبوصفه مشروطاً بعلاقات الطبقات الاجتماعية ويُفهَم باعتباره نتاجا لأفكار أناس بعينهم. ولهذه العلّة فإنّ الصراع في أيّامنا هذه حول نظام أفضل، قد قطع مع التأسيس والتسويغ الماورائيّيْن. ذلك أنّ النظرية التي تنتمي إلى هذا الصراع إنّما هي نظرية مادّية.

لكن ما زال هنالك فرق آخر قائم بين مثالية الفئات الغالبة ومثالية الفئات التي تكافح الهيمنةَ. ذلك أنّه لا معنى للإحالة إلى مطلب مطلق إلاّ من حيث يقتضي فعل البشر طبقا لمصالحهم الدنيوية، إمّا تعديلا ما أو على الأقلّ تبريرا ما. والحال أنّ الغالبين لم يبحثوا من خلال هذه الإحالة إلاّ على تأسيس الحقّ في إشباع كلّي للغرائز لا يتقيّد إلاّ بوضع قوى الإنتاج، كان الأمر عند المغلوبين يتعلّق بالعمل على تحديد هذا الحقّ وتقييده. ومن المعلوم جيّدا أنّ الدفاع عن هذا التقييد في مجرى التاريخ باستعمال حجج دينية وميتافيزيقية لم يحصل

حيث كان هذا التقييد يعوق التطوّر وحسب، بل أيضاً حيث كان ضروريّا وخصبا لتنمية القوى البشرية في مجملها. إنّ ظهور تبرير غير معقول لا يفيد أيّ شيء فيما يتعلّق بمعقولية ما يُبرَّر. ومهما يكن من أمر فإنّ المادّية تسعى إلى استبدال تبرير الفعل بالتفسير الذي يقوم على الفهم التاريخي للفاعل. فهي ترى دائما أنّ في مثل هذا التبرير وهماً. وإذا كان معظم الناس يشعرون إلى الآن بحاجة ماسّة إلى هذا التبرير وإذا لم يكن بمقدورهم عند اتّخاذ القرارات الحاسمة، أن يكتفوا بمجرّد المشاعر من مثل الاستنكار والشفقة والمحبّة والتضامن، بل يربطون قواهم الغريزية بنظام مطلق للعالَم من حيث يشيرون إليها بوصفها قوى «أخلاقية»، فإنّ هذا لا يبرهن بأيّ حال من الأحوال على أنّ هذه الحاجة تُشبَع بكيفية معقولة. إنّ حياة معظم الناس بائسة والعوزَ والهوانَ دارجان، وبين الجهد المبذول والنتيجة المحصّلة بوناً فضيعا، حتّى أنّ المرء لا يفهم من ذلك سوى أنّ الرجاء وهذا النظام الدنيوي لعلّهما ليسا وحدهما الأمل والنظام الفعليْين. وبما أنّ المثاليةَ لا تفسّر هذا الرجاء على أنّه ما هو كائن، بل تلتمس عَقْلَنَتَه، فإنّها تتحوّل إلى وسيلة لتجميل الزهد في الغرائز الراسخ في الطبيعة والعلاقات الاجتماعية. لا أحد من الفلاسفة رأى بعمق مثل كنط أنّ التسليم بنظام متعال لا ينبغي أن يؤسَّس إلاّ على رجاء البشر. إذْ عنده أنّ نتيجةَ «أنّ شيئا ما يكون (ما يعيّن الغاية الممكنة القصوى)، لأنّ شيئا ما ينبغي أن يحصل»[1]، هي نتيجة

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Des Kanons der reinen Vernunft zweiter Abschnitt, B 834.

حتمية. ولكن بما أنّ كنط لا يقتصر على معاينة هذا الرجاء الذي يجري مجرى السعادة («ذلك أنّ كلّ رجاء إنّما يتعلّق بالسعادة»[1])، بل يؤسّسه فلسفياً، فإنّ تحليله للعقل الذي هو في الأصل تحليلٌ تنويريّ، يشبه إلى حدّ بعيد منظومة الميتافيزيقا الدغمائية التي يكافحها. والحال أنّه لا ينتُج في نهاية المطاف عن طِلْبَة السعادة التي ما تنفكّ تخيب في أثناء الحياة الفعلية وإلى الممات، إلاّ مجرد الرجاء، فإنّ التفكير المادّي قد اتّخذَ هدفاً أنْ يغيّر العلاقات التي ينتج عنها بالضرورة البؤس والشقاء. وكلّما تغيّرت الوضعية التاريخية، اتّخذ هذا الهدف شكلا مغايرا. لم يكن بوسع الفلاسفة المادّيين في العصر القديم بالنظر إلى تطوّر قوى الإنتاج وفي مواجهتهم للألم، إلاّ أن يطوّروا ممارسات باطنية، ذلك أنّ سكينة النفس هي العلامة على عوز تعجز أمامه جميع الوسائل الخارجية. أمّا مادّية البرجوازية الأولى فكانت تلتمس على العكس من ذلك، الاستزادة من معرفة الطبيعة واكتساب قوى جديدة للسيطرة على الطبيعة والبشر. لكنّ بؤس الحاضر يرتبط ارتباطا وثيقا بالبنية الاجتماعية. ولهذه العلّة تكوّن نظريةُ المجتمع مضمون المادّية الراهنة.

إنّ لمقتضيات الممارسة بدورها أثرا فعليّا على مضمون النظرية المادّية وشكلها. والحال أنّ المذهب المثالي يفهم منظوماته المختلفة بوصفها محاولة إجابات على السؤال الأزلي نفسه الذي يكوّن اللغز نفسَه، ويفضّل الكلام على حوار الفلاسفة الذي يتعالى على آلاف السنين لأنّه يتعلّق دائما بالموضوع نفسه، فإنّه من قوام التصوّر المادّي

(١) المصدر نفسه، ٨٣٣.

أن يتقيّد جوهرياً بالمهامّ التي ينبغي الاضطلاع بها في كلّ عصر. «إنّ الدلالة الكبرى للفلسفة تكمن في أنّنا نستفيد من التأثيرات الفعلية المتوقَّعة وأنّنا نستطيع على أساس معرفتنا وعلى قدْر قوانا ومهارتنا، أن ندرجها ضمن ما تتطلّبه الحياة البشرية. ذلك أنّه لا أهمّية تُذكر لمجرّد مجاوزة الصعوبات أو مجرّد اكتشاف حقائق خفيّة حتّى تعمل الفلسفة جاهدة على ذلك، فضلا عن أنّه لا أحد سيحتاج إلى أن يتقاسم حكمتَه مع غيره لو لم يكن يرجو من ذلك مفعولا ما... إنّ كلّ نظر تأمّلي يفضي في نهاية المطاف إلى فعل ما أو عمل ما»[١]. ما زال غرض المادّية الفيزيائية للقرن السابع عشر يسمح بالخلوص حتماً إلى المطابقة بين الواقع الفعلي والجسم. أمّا اليوم فإنّ تحليل المسار الاجتماعي يشدّد على التقابل القائم بين الإنسان والطبيعة وعلى الدور الحاسم لهذا المسار الذي ينبسط على الظاهرات الثقافية[*]. ومن ثمّ فإنّ تلك المطابقة [بين الواقع الفعلي والجسم] لا تُعتبر بأيّ حال من الأحوال، غير صالحة، بل يُتعرّف إليها من حيث نَشؤُها وشكلها، على أنّها مشروطةٌ بالمهامّ التي كان على البرجوازية الأولى أن تضطلع بها. أمّا الآن فمقالة الدور التاريخي الأساسي للعلاقات الاقتصادية هي التي تجري مجرى ما يميّز النظرة المادّية، فصار من المحال مع هذا المضمون الجديد، أن يُعطى لأيّ مبدإ أعلى بما هو كذلك، شكلُ المحصّلة الحاسمة. إذا كان البشر إذ يحوّلون الطبيعة، يتحوّلون هم

(1) Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie, Lehre vom Körper*, übersetzt von Frischeisen-Köhler, Leipzig 1915, 9.

(*) [هامش من وضع الناشر]: في الأصل كتب هوركهايمر «كولوترلن فرهلتنيسه» العلاقات الثقافية، ثم استبدلها بـ«كولوترفينومينه»، ظاهرات الثقافة.

أنفسهم ويحوّلون أيضاً جميع علاقاتهم، فإنّه تحلّ عندئذ محلّ الأنطولوجيا والأثروبولوجيا الفلسفيّتيْن «جملةٌ ملخَّصة لأعمّ النتائج التي يمكن أن تُجرَّد انطلاقا من دراسة التطوّر التاريخي للبشر»[1]. إنّ إمكانية التعرّف بالاستعانة بهذه النتائج، على توجّهات التطوّر التي تشير إلى ما يتعدّى الحاضر الراهن، لا تبرّر نقل تلك الجملة الملخَّصة وحملها ببساطة على المستقبل. والحال أنّ كلّ ميتافيزيقا تلتمس النفاذ إلى ما هو مشحون بالماهية على المعنى الذي يُتناوَل فيه أصل المستقبل أيضاً بكيفية مسبَّقة، ذلك أنّ ما تكتشفه الميتافيزيقا لا يجب أن يؤسّس دائما الماضي وحسب، بل المستقبل أيضاً، فإنّ المادّية الراهنة لا تتجرّد من الاختلاف القائم بين الأبعاد الزمنية من خلال بناء مفهومات تتعدّى كُرَّةَ [الزمان]. حتّى إمكانية استخلاص معالِم كلّية معيّنة من دراسة البشر في الماضي، لا تفضي إلى أقنمتها واعتبارها أطوارا تتعالى على التاريخ. إنّ المجتمع الذي يقترن به وجود الإنسان، هو كلٌّ لا يقبل المقارنة وما ينفكّ يتحوّل من حيث بنيته، أمّا الشبه القائم بين بعض معالَم البشر في الحقب التاريخية الفائتة فيمكّن حقّاً من تكوين مفهومات تكون حاسمة فيما يتعلّق بفهم الحركات الاجتماعية الراهنة، ولكن لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن تُتأوَّل هذه المفهومات بوصفها أساسا للتاريخ في جملته. كلّما اشتغل الفهم على رصد ما يظنّ فيه أنّه «العناصر الأصلانية للوجود البشري» وتجرّد عن وعي، من كلّ معرفة سيكولوجية دقيقة، بدلا من

(1) Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, Gesamtausgabe, Band V, Berlin 1932, 13.

الوقوف على العلل الاقتصادية للعوَز الماديّ، كان فهما مغرقا في المثالية.

إذا كانت النظرية المادّية تكوّن جانبا من المجهودات التي تلتمس تحسين العلاقات الإنسانية، فإنّها من ثمّ تتعارض رأساً مع جميع المحاولات التي تجعل المشاكل الاجتماعية تبدو على أنّها ثانوية وتابعة لمشاكل أخرى. ذلك أنّ النقد الماديّ لا يكتفي فقط بأن يكافح باستمرار أدنى الظواهر الحادثة للروحانية التي تنوّم الفرد بكيفية مونادولوجية ومن ثمّ تخلع كلّ قيمة عن تشكّل الأسس الاقتصادية، بل يكافح أيضاً كلّ المساعي التي تلتمس التقليص من وزن تفهّم النظام الدنيوي من حيث توجيه النظر إلى نظام آخر يُزعم فيه أنّه الأكثر جوهريةً. والمادّية ترى بخاصّة أنّ كلّ ضرب من الفلسفة يعمل على تبرير الرجاء الذي لا يمكن أن يكون له أساس، أو يعمل فقط على إخفاء انعدام إمكانية التأسيس هذه، هو كذبة في حقّ البشر. وبالتالي، تحمل المادّية في حدّ ذاتها مسحة تشاؤمية، مهما كانت نزعة التفاؤل التي تقدّمها بالنظر إلى تغيير العلاقات وأيّا يكُنْ تقديرها للسعادة التي تصدر عن العمل على التغيير وعن التضامن. إنّ الظلم السابق لا يمكن استدراكه وجبرُه. وآلام الأجيال المندثرة لا يمكن تعويضها. لكن، والحال أنّ التشاؤمية تتعلّق اليوم ضمن التيارات المثالية، بالحاضر والمستقبل الدنويّيْن، أي بأنّ سعادة الكلّ في المستقبل محالٌ، ومن ثمّ تظهر بوصفها جبرية أو تيّارَ انحطاط وأفول، يتعلّق الأسى الذي يسكنُ المادّيةَ، بالأحداث الماضية. إنّ التخمينات العامّة التي تتعلّق بمعرفة ما «إذا لم يبلغ العدد الجملي للبشر على الأرض طبقا للمبادئ الجارية إلى الآن، نسبة تزايد لا

تتناسب بعامّة مع إمكانية توسيع مدّخَر الغذاء بواسطة التقنية والعلم والتطوّر الاقتصادي»[١]، والأفكارَ التي تتعلّق بذروة الإنتاجية التقنية التي لم يعد من الممكن تجاوزها، والتصوّراتِ التشاؤمية التي تدور حول انحطاط الانسانية و«تغيّر يطرأ على كامل حياتها وشيخوختها»[٢]، - كلّ هذه الأمور هي غريبة عن المادّية. ذلك أنّها تعكس في سياق الإنسانية العاجزة، مأزق مجتمع يقوم شكلُه على كبح جماح القوى [البشرية].

إنّ مقالة النظام المطلق والمطلوب المطلق تفترض دائما دعوى في معرفة الكلّ وفي الجملة الشاملة وفي اللانهائي. لكنْ، إذا كانت معرفتنا ناقصة لا تكتمل، وإذا كان ثمّة بين المفهوم والكينونة توتّر لا يمكن رفعُه، فإنّه ما من مقالة يمكنها أن تزعم أنّها تنال شرفَ المعرفة الأكمل. لا بدّ أن تكون معرفة اللانهائيّ هي نفسُها معرفةً لا نهاية لها. إنّ المعرفة التي تعتبر نفسها ناقصة غيرَ مكتملة، ليست معرفة للاّنهائي. لهذه العلّة تميل الميتافيزيقا إلى أنْ تعتبر كاملَ العالَم نتاجا للعقل. ذلك أنّ العقل لا يعرف معرفةً تامّة، غيرَ نفسه. إنّ الباعث المحايث الذي يهيمن على المثالية الألمانية والذي يجد فعلاً عبارتَه في استهلال **نقد العقل المحض**، أعني أنّه «لا يمكن في المعرفة قبْليّاً بالموضوعات، أن يُحمَل شيء غير ما تستمدّه الذات المفكّرةُ من نفسها»[٣] أو أنّه بعبارة أخرى، لا يمكن للعقل أن يبلغ معرفة مطلقة

(1) Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, 166.

(٢) المصدر نفسه، ١٦٧.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur 2. Auflage.

غير المعرفة بنفسه، هو سرّ الميتافيزيقا بعامّة. وكذلك النقدية الخُبرية التي ينبغي أن تُدرج في سياق هذه الميتافيزيقا: فهي تثبت الانطباعات الحسية بوصفها الوجود الحقّ واللامشروط والقائم بذاته، لأنّ المعرفة بها هي معرفة مباشرة، أي معرفةٌ لا ترتبط إلاّ بنفسها. وعندما تضع الميتافيزيقا الأحدث بصريح العبارة، «ثبات معرفة نهائية بالكينونة»[١] موضع سؤال، فإنّها تحافظ مع ذلك على الوعي المطلق بوصفه انعكاسا متحرّكا للباطن العميق للوجود. إنّ العلم والمعلوم متطابقان في الميتافيزيقا الأصلية، والدازَيْن الذي تتكلّم عليه «يقوم على الانفتاح والتجلّي، أي على الفهم»[٢]. بهذا وحده تتأسّس الميتافيزيقا المحدثة كما القديمة من حيث إمكانُها، أيّا يكُن احتراس الميتافيزيقا المحدثة في تصوّر تطابق الذات والموضوع.

وعلى العكس من ذلك، تكتسب المادّية بالتعرّف إلى التوتّر الذي لا يمكن رفعه بين المفهوم والموضوع، مناعة نقدية تدفع عنها في حدّ ذاتها الاعتقادَ في لانهائية الفكر. فلا يبقى هذا التوتّر هو هو في المواضع جميعاً. ذلك أنّ العلم هو المفهوم الشامل للمحاولات التي تلتمس مجاوزة هذا التوتّر بكيفيات مختلفة. فالعلم لحظةَ يأخذ بعين الاعتبار سهمَ الذات في تكوين المفهومات، إنّما يُدرج في اعتباره الوعيَ بجدليته. ما يميّز مسارا جدلياً هو أنّه لا يمكن فهمه بوصفه مفعولا لعوامل مفرَدة تظلّ هي هي، ذلك أنّ أطواره ما تنفكّ

(1) Karl Jaspers, *Philosophie*, Band II, Berlin 1932, 260.

(2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band VIII, Halle 1927, 230.

بالأحرى تتغاير في صلبه، على نحو أنّه لن يكون من الممكن أنْ نميّز بعضها من بعض تمييزا قطعياً. على هذا النحو تطوّرُ الطبع البشري هو حقّا مشروطٌ بالوضعية الاقتصادية كما بالقوى الفردية للفرد العين. لكنّ اللحظتيْن كلتيهما تتعاينان باستمرار على نحو أنّه من غير الممكن ضمن جملة التطوّر أن تُعرَض إحداهما بوصفها العامل الفعّال من دون أن تُنزَّل الأخرى ضمن هذا العرْض نفسه. والأمر شبيه بذلك فيما يتعلّق بالعلم بوصفه مسارا فعلياً. فالآكد أنّ مفهوماته مشروطةٌ بالموضوعات، ولكنّها في الوقت ذاته مشروطةٌ أيضاً بالعوامل الذاتية للبحث، فضلا عن المناهج وتوجّهات المصلحة النظرية. وعل الرغم من أنّه يلزم العلمَ أن يحدّد باستمرار سهمَ الذات ومن ثمّ أنْ يعمل على مجاوزة الاختلاف [بين الذات والموضوع]، فإنّه من المحال أن تُميَّز الذاتُ من الموضوع تمييزا كاملا ومحضا، أو وهو الشيء نفسه، أنْ تتطابق المعرفة والموضوع تطابقا جذريّاً، ولو كان ذلك في الانطباع الحسي الذي يخلو من المفهوم حيث يكونان متماعييْن بلا توسيط. ليس النشاط النظري كما النشاط العملي للبشر، معرفة مستقلّة لموضوع ثابت، بل هما نتاج للواقع المتغيّر. حتّى في مجتمع يتعيّن ذاتيّاً بحرّية، سيتوجّب أن تكوّن الطبيعة وإنْ كانت تتغيّر أيضاً ببطء، عاملا يقاوم تطابق [الذات والموضوع]. إنّ الفيزياء هي نتاج تجريد للبشر الفاعلين، ولا يمكن أن ترتبط دوما بالتجرُبة المقبلة إلاّ بوصفها فرضية مشروطة من أوجه شتّى، وليس البتّة بوصفها انعكاساً لماهية مزعومة لتاريخ الطبيعة.

يتضمّن المفهوم الكنطي للمهمّة اللانهائية شيئا من هذا الإقرار، ولكن ما يجعله يختلف عن التصوّر الجدلي هو من بين غيره، أنّ

إنجاز المهمّة يظهر على أنّه مسارُ تقدّم خطّي وعقليّ بكيفية محض، تقدّماً لا ريب أنّه لا يستغرق أبداً تنائي الهدف، ولكنّه في الحقيقة يفترض بالفعل الهدفَ، ولاسيّما الجملةَ الشاملة «من حيث يجوز لنا أن نطمح إليها ونصادر عليها»[1]. لكن لا ينبغي على العكس من هذه المقالة، وصف علاقة الذات-الموضوع بواسطة صورة عِظَمَيْن مستقرّيْن ومكشوفيْن تماما وقابليْن للفهم، عِظَمَيْن يتحرّك كلاهما صوب الآخر، بل تختلط بالأحرى بما نشير إليه ويُسمّى عوامل ذاتية، عواملُ موضوعية أيضاً، على نحو أنّه يتعيّن علينا حقّاً لكي نفهم تاريخياً نظرية بعينها، أنّ نعرض التداخل والتفاعل بين العامليْن [الذاتي والموضوعي] كليهما بوصفهما طوريْ الإنسانيّ والخارج على الإنساني، الفرديَّ وما يتناسب مع الطبقة، المنهجيَّ والموضوعيّ، من دون أن يكون ممكنا أن نعزل في فعاليته أيّاً من هذين الطوريْن عن الآخر عزلا كاملا. لا توجد صيغة عامّة لتداخل القوى التي تأخذها النظريات الفردية بعين الاعتبار، بل ينبغي أن تُكتشف هذه الصيغة بحسب الحالات حالةً حالةً. وإذا كان المرء على حقّ عندما يعتبر أنّ دراسة الطبيعة قد أفلحت في سياق تطوّر المجتمع البرجوازي، في تحقيق وحدة نظرية ونجاعة تقنية، ويصفها بالعلم الذي يقترب من الواقع، فإنّ الوعي من جانب آخر بأنّ هذا الوصف كما المقولات التي تُستخدم فيه، مقترنٌ بعمل البشر وسياق مصالحهم في العصر الراهن، لا يفنّد حقيقةَ هذا الإثبات، ولكنّه يحول بالفعل دون أنْ يُستخدَم مفهوما الواقع ومقاربة الواقع في شكل خطاطة

(1) Cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2 Auflage, Berlin 1914, 532f.

تتعالى على التاريخ في مجمله، ويحوَّلا إلى فكرة أزلية في التقدّم أو التقهقر اللانهائييْن. ونجد عند كنط نفسه أنّ هذه الفكرة ما زالت تُتصوّر في الغالب على نحو نقديّ ولا تعني في بادئ الأمر شيئا غيرَ أنّ البحث في الشرائط المتشابكة ينقصه حدٌّ معيّنٌ. ومع ذلك، فكرةُ كنط في ذهن يحْدِس، تفضي بالضرورة وعلى الرغم من أنّ هذا الذهن يكوّن «مشكلا»[1]، إلى ذلك التصوّر لمسار معرفة خطّي، ذلك أنّه لو كان من الممكن التفكير في أنّه سيُعطى لمثل هذا الـ«ذهن الأصلاني» أساس فعليّ فوقحسّي ومجهول بالنسبة إلينا، تقوم عليه الطبيعة، وأنّ «كامل الطبيعة» ستمْثل أمامه بالتالي بلا توسيطٍ، «بوصفها منظومة»[2] على نحو أنّه ما من تصويبٍ سيكون ممكناً، فإنّه يمكن للعلم الناظم عندئذ ألاّ يتقدّم في ما هو بسبيله، بل أن يرجع القهقرى أيضاً ويتخلّف بعضَ خطوات، ولكن ما يعمل هذا العلمُ على التعرّف إليه لا يتبدّل من جرّاء الأحداث الإنسانية التي ينتمي إليها هو نفسُه، فيبدو على أنه لا يخضع للزمان. وعند كنط أنّ الضرورة القائمة بالنسبة إلينا نحن البشر والتي تجعلنا ندرك وفق الزمان، أي طبقا للتتالي، لا تتأسّس في الأشياء في ذاتها، بل هي إن جازت العبارة، وهَنٌ كامن في الذات المتناهية. «ليس الزمان... سوى شرط ذاتيّ لحدوساتنا (الإنسانية)... وهو في ذاته، [أي] خارج الذات، لا شيء»[3]. بل أنا نفسي حسب كنط لست أوجد حقّاً، في الزمان، ذلك أنّه «لو استطعت بنفسي أو استطاع موجود غيري أن

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 328.

(2) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Band X, 408f.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 35.

يحدسني، من دون شرط الاحساسية هذا، لقدّمت هذه التعيينات بالذات التي نتمثّلها الآن بوصفها تغييرات، معرفةً لن يحصل معها تمثّل الزمان ولا تمثّل التغيّر... وعليه فالزمان ليس شيئا ما في حدّ ذاته ولا تعيينا يقترن موضوعيّا بالأشياء»[١]. مقالات كنط هذه تتعارض مع المفهوم الجدلي للمعرفة بوصفها مسارا غير مستقّل يُفترض ألاّ يُعيَّن إلاّ في ارتباط مع الدينامية الاجتماعية. لا بدّ بالطبع أن تكون للمفهومات من مثل النظرية والمعرفة، دلالة واضحةٌ ومستقرّة، إذْ لا يمكن أن تُفهم وتُستعمَل إلاّ على أساس تعريفات أو حدود حتّى وإن صيغت بكيفية إجمالية. غير أنّ المادّية الجدلية تفهم هذه الدلالات بوصفها تجريدات تكوّنت في سياق الوضعية الراهنة وانطلاقا من موادّ ووسائل تعود إلى الماضي، ولا تفهمها على أنّها عناصر ثابتة لا تتبدّل وتكوّن أساس المستقبل. والحقّ أنّ الأفكار العلمية للبشر كما أفكار علم الطبيعة المعروفة والتي ستُعرف، ستؤدّي دورا في المستقبل بوصفها أطوارا للدينامية التاريخية. لكنْ، بما أنّ مجمل المسار يحدّدها ويغيّرها بقدر ما تحدّده وتبدّله باعتبارها قوى إنتاج، فإنّه من الممكن أن يصير تطبيق التعريفات التي تكوّنت في سياق الوضعية الراهنة، أعني الدلالة الراهنة لهذه المفهومات، خلوا من المعنى، وأن تبدو من ثمّ، الصورةُ التي لمسار لانهائي ينتج عن العِظَميْن البسيطيْن للمعرفة والموضوع، على أنّها تَحمل على محمل المطلق دلالاتٍ مجرّدة. وتظهر الأَطْلَقَةُ (دي فِرْأبْسُولُوتِيرُونْغْ) على أنّها الوجه الآخر للتنسيب المفرط للعلم الذي تضرب إليه شتّى التيارات الكنطية والمثالية. إنّ نقل الزمنية إلى الذات العارفة أو إلى

---

(١) المصدر نفسه، v B4 und Anmerkung.

أساس الوجود، يرفع عن العلم إمكانية التعرّف إلى الذوات من حيث تندرج هي نفسها في التاريخ، أو يخفض من شأن المعرفة التاريخية ليجعلها «مجرّد» معرفة خُبرية لا تخصّ البتّة الأمور برأسها. لكي يعير كنط شرفَ الحقيقة بعامّة لهذه المعرفة، ربطَ هذا العلم الذي يقتصر على مجرّد «الظاهرات»، بالجملة الشاملة أو بـ«الفي ذاته» بواسطة فكرة المهمّة اللانهائية.

لكن إذا كان من الضروريّ ألاّ يقتصر التحليل النقدي على العمل العلمي وأن يشمل أيضاً العمل الفلسفيّ، فإنّه يسقط حقّاً في التمييز الدغمائي بين الظاهرة والشيء في ذاته كما في التمييز الذي يناظره بين المفهومات العلمية والمفهومات الفلسفية، ولكن لهذه العلّة تبدو المعرفة نفسُها على أنّها ظاهرةٌ تاريخية. ولهذا فإنّ التطبيق المتّسق للنقد الكنطي يفضي على العكس من شتّى استتباعات الفلسفة النقدية التي تتعلّق برؤى العالَم، إلى تكوين المنهج الجدلي. لقد بسط هيغل هذا المنهج، ولكنّه اعتبر في الوقت ذاته أنّ هذا المنهج يبلغ ضمن منظومته، قصارى الغاية. لهذه العلّة لا يُطبّق المنهج الجدلي عند هيغل، على معرفة الحاضر، بل لا يُطبّق بالفعل إلاّ على النظريات الماضية. إنّ هيغل مثاليّ من حيث يضع منظومته بوصفها منظومة مطلقة، ومع ذلك فقد اخترع الآلة الفكرية لمجاوزة هذا التمشي الباطل. إنّ التطبيق الصحيح للمنهج لا يعني ببساطة أن نعالج الآن المنظومة الهيغلية أو بعامّة الرؤى التي تهيمن على حاضرنا، كما عالج هيغل الرؤى الماضية، بل يعني بالأحرى أنّها تخسر جميعاً صفة الدرجات والأطوار التي تؤدّي إلى المطلق الذي يرى هيغل إذْ يعتقد أنّ الجدلية قد بلغت عنده غايتها، أنّ النظريات السابقة لم

تزل تحمله في أثنائها. وبما أنّ فيورباخ وماركس وانغلس قد خلّصوا الجدلية من شكلها المثالي، فإنّ الماديّة قد اكتسبت الوعي بالتوتّر الذي ما ينفكّ يتبدّل ولا يمكن رفعه، بين تفكيرها والواقع، ومن ثمّ فإنّهم قدّموا لها مفهومَها في المعرفة. ومن البديهي أنّ الماديّة لا تُلغي التفكير. فحتّى مادّيو القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا بعيدين عن مثل ذلك. ولكنّ المادّية على العكس من المثالية، تفهم دائماً التفكير بوصفه تفكيرَ الناس الأعيان في زمن بعينه. إنّها لا تسلّم باستقلاليته.

إذا كانت المادّية تُطوّر هذا التصوّر المجرّد للجدلية الذي أشرنا إليه أعلاه وإذا كانت تتفكّر بعامّة علاقتها بهذه المسائل العامّة، فهذا لا يصدر عن دينامية محايثة لها بقدر ما يتولّد عن الحاجة إلى النقد الذي تتطلّبه الوظيفة الاجتماعية للميتافيزيقا. إنّ الأمر لا يتعلّق في نظر المادّية، برؤى العالَم ولا بالنفس البشرية، بل بتغيّر الروابط المتعيّنة التي في سياقها يتألّم البشر وتصير نفوسُهم ذاوية. والحقّ أنّه حتّى هذا الشاغل يمكن أن يُفهم من منظور تاريخي وسيكولوجي، ولكن لا يمكن التأسيس له على نحو كلّي. هنالك صياغات شاملة تكتسي أهمية خارجية في نظر المادّية. وفي المقابل، تلك الأقوال المجرّدة التي تتّخذها المقالة المثالية مطيّة للنقد، ليس لها في نظر المادّية سوى مجرّد دلالة موسوطة. ترفع الميتافيزيقا إلى مقام «العينيّ» ما هو عامّ بإطلاق، من مثل العناصر التي تخصّ جميع البشر في كلّ الأزمنة وكلّ الأمكنة وكلّ الشرائح الاجتماعية، بل التي تتعلّق حيثما كان ذلك ممكنا، بكلّ موجود. وهي ما تنفكّ تجاوز نفسَها من حيث تنتج باستمرار مذاهب جديدة وخطاطات جديدة لكي تكتشف هذا القصيّ

والأصلاني والعينيَّ ومن ثمّ تحيل إليه. أمّا المادّية فهي نسبيّا عقيمةٌ فيما يتعلّق بإنتاج مثل هذه الخطاطات، لأنّها قلّما ترجو شيئا يُذكر من ورائها يمكن أن يصلح لها في المهامّ التي تندب لها. والحال أنّ المثالية ما تنفكّ بمقتضى الدلالة المستقلة التي يمتلكها الفكريُّ في نظرها، «تضع من جديد موضع سؤال مفترضاتها»، يقوم امتحان المفترضات في المادّية على صعوبات فعلية تعترض النظرية التي تتعلّق بها. في هذا المضمار، المادّية هي أقلّ «عزما وحسما» من الفلسفة المثالية.

هذا أمر نجد عبارته أيضاً في معارضة المادّية للمثالية. فهي لا تطعن في المنظومات بوصفها كلاًّ، بل في إثباتِ معنى أصليّ لما يحدث. وهذا الإثبات لا يوجد حيث تُفسَر السياقات الدالّة على المعنى وحسب، بل كذلك في جميع المواضع التي يتعلّق القول فيها ببنيةٍ للعالَم أو للإنسان أصلانية ومرجعية، وسيّان في ذلك أنْ تصدق هذه البنية بوصفها «موضوعا» أو بوصفها شبكة من الأفعال التي تتقدّمُ كلَّ موضوعية. إنّ أنثروبولوجيا تنزع إلى مثل هذا، يتعيّن عليها حتماً أن تغضّ الطرْف على أنّ توجّه التجريد أو تمشّي البحث الذي تُكتَسب بواسطته البنى الأساسية، ينتمي هو نفسُه إلى وضعية تاريخية بعينها، وهذا يعني نتاجا لمسار جدليّ لا يمكن البتّة تقسيمه إلى عناصر ذاتية وموضوعية يمكن تمييز بعضها من بعض بكيفية خالصة، فلو فعلت لفهمت أنّ المؤدّى الذي تنتهي إليه هو نظرية تعي ذلك الطابع المتوتّر بدلا من أن تكون نفاذا مباشرا إلى أساس الوجود. إنّ نظرية المعنى أو الكينونة المحقَّقيْن أو اللذين ينبغي تحقيقهما، التي ترتبط حتماً بأقنمة المعارف هذه، ومعالمَ المنظومات التي تقترن بها،

تتعارض رأسا مع المادية. بيد أنّ كثيرا من المذاهب المادية الشهيرة تحمل في ذاتها مثل هذه المعالم، وبخاصّة تلك التي تقرن بين إثبات أصلانية المادة وتمجيد الطبيعة أو الطبيعيّ، كما لو أنّ الأصلانيّ أو القائم بذاته يحظى في حدّ ذاته بشرف التقدير دون سواه[١].

ومن جانب آخر تنطوي منظومات مثالية كثيرة على معارف مادّية ذاتِ قيمة عظيمة، معارف تعرض على الرغم من مقاصد واضعيها التي تتعلّق برؤى العالم، عناصر هامّة من التقدّم العلمي. لقد تولّدت الجدلية نفسُها عن المثالية. إذْ كثيرة هي مشاريع الميتافيزيقا الحديثة التي كانت لها بوصفها نماذج، دلالة قصوى فيما يتعلّق بالحكم على الإنسان الراهن، ذلك أنّها قدّمت «فرضيات» كما يشير إلى ذلك ديلتي نفسُه بخصوص منظومات الماضي[٢]. وغالبا ما يجد الطابع المثالي لأثر ما عبارته فيما يبدو على أنّه تفاصيل لا أهمية لها، من مثل الولعِ بفكرة معرفة مستقلّة، والأهميةِ التي طالما أعيرت لمسائل تعود إلى فلاسفة ينتمون إلى ماض بعيد، والفتورِ الذي يطغى على معالجة البؤس الفعلي للحاضر وعلله. لا ينبغي أن تؤسَّس تأسيساً نظاميّا دلالةُ التشديد على هذه الفوارق الدقيقة التي للفكر، وبعامّة التمييز بين المادّية والمثالية، بل لا تحصُل هذه الدلالة إلاّ ضمن الارتباط بالدور الذي يؤدّيه هذان التياران في عصرنا الحاضر. ليس

---

(١) والحقّ أنّ وحدة الوجود هذه (البانثوسية) تبدو في كثير من الأحيان على أنّها شكل من السهل أن يُفرد على حدة، ومثاله عندما يقول فانيني البطل «Natura, quae Deus est» ثم يضيف بين قوسين: "enim principium motus" (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, libri quattuor, Lutetiae 1616, 366)

(٢) المصدر نفسه، Dilthey, v 97.

سعي المثالية إلى أن تضع بشكل خاطئ، الفكر بوصفه لانهائيّا، هو الذي يجعل هذه الفوارق الفكرية تبرز بحدّة، بل يعود هذا إلى أنّ المثالية تردّ من ثمَّ تغيّرَ الشروط المادية لوجود البشر، إلى مسألة ثانوية جدّا.

تقتضي المادّيةُ التوحيد بين الفلسفة والعلم. فهي تتعرّف حقّاً إلى الاختلافات الفنّية بين المهامّ الفلسفية التي تكون أعمّ والمهامّ العلمية الجزئية، كما تتعرّف إلى الاختلاف القائم بين مناهج البحث ومناهج العرْض، ولكنّها لا تقرّ باختلاف جذري بين العلم بعامّة والفلسفة بما هي كذلك. وهذا لا يعني البتّة أنّ العلوم الجزئية الراهنة أو حتّى وعيها النظريّ ونظريتَها في العلم، سيُنظر إليها على أنّها تمثّل الدرجة القصوى للفهم في يومنا هذا. فالمؤسسة العلمية المهيمنة هي بالأحرى وتبعا للعلاقات القائمة، معزولةٌ عن العديد من التصوّرات الهامّة وتتّخذ من ثمّ شكلا بالياً. إنّ الحكمَ على مدى مطابقة البنية الجملية للعلوم الجزئية وهيئتها للمعرفة التي يمكن تحقيقُها، هو في حدّ ذاته مشكل نظريّ مركّب. ذلك أنّه مشكل لا يمكن حسمه نهائيّاً. وبما أنّ كامل العلم كان يقوم في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، على النظرية الميكانيكية في الطبيعة، نظريةً كادت تستغرقه برمّته، فإنّ المادّية لم تقرّ وقتئذ إلاّ بالعلم الطبيعي الميكانيكي-الرياضيّ بوصفه الشكل الوحيد لمعرفة الواقع الفعلي. وبالتالي فإنّ نظريتها في المعرفة والمنهج قد تطابقت مع هذه القناعة. ومع ذلك فإنّ المادية الفيزيائية لفوغت وهِيكل قد تخلّت عمليّاً في القرن التاسع عشر عن السعي إلى توحيد الفلسفة والعلم الوضعي، بما أنّ النظرية الميكانيكية في الطبيعة لم تعد تتطابق بإطلاق مع مضمون العلم، بل كانت قد فقدت قدرا

معتبرا من الراهنية مقارنةً بالعلوم الاجتماعية التي كان دورها حاسما فيما يتعلّق أيضاً بعلم المنهج. وعليه فإنّ مقالة هِيكِلْ في وحدة الوجود التي كانت تقوم بكيفية خالصة على علم الطبيعة، هي مادّية زائفة، وهو ما يتبيّن أيضاً من خلال وظيفتها التي تتعلّق برؤية العالم، وظيفةً كانت تصرف النظر عن الانشغال بالممارسة التاريخية. ولكن، إذا كان ماكس شلِرْ لم يزل في ١٩٢٦ يُدرج المادّية «ضمن سلسلة التصوّرات التي تغالي في تقدير القيمة المعرفية للنظرية الميكانيكية في الطبيعة»، ويُثبت أنّها «غفلت عن النسبية المضاعفة للتصوّرات الشكلانية - الميكانيكية للطبيعة وللنفس، ومن ثمّ جعلت الميكانيكيةَ «شيئا في ذاته» »[1]، فإنّه من البيّن أنّه لم يفهم بتاتا معنى المطلب المادّي الذي يقتضي توحيد العلم والفلسفة. هذا هو تحديداً ضدُّ أطلقةِ مضمون علميّ معيّن، ويقتضي بالأحرى ألاّ تُتناوَل بأيّ حال من الأحوال، كلّ معرفة على أنّها مجرّد نتاج اعتباطيّ، بل أن تُتناوَل بوصفها تصوّرا لبشر أعيان في لحظة تاريخية بعينها، تصوّراً يمكن أن يتحوّل بالفعل من نتاج إلى قوّة إنتاج. ليست المادّيةُ على الإطلاق حبيسةَ تصوّر معيّن للمادّة، بل لا يحسم هذا الأمر سوى علم الطبيعة نفسه في تطوّره. أمّا نتائجه فليست نسبية بالنظر إلى التعديلات والتصويبات المحايثة لمجرى تطوّره في المستقبل وحسب، بل كذلك من حيث أنّه إذا كانت الفيزياء هي التي تقدّم حقّا الصياغات الأعمّ لتجربة مجتمع بعينه تتعلّق بما يحدث في الزمان والمكان، فإنّها تظلّ

(1) Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ibid., 299ff.

تحمل في ذاتها فيما يتعلّق بمصدرها الذاتي، ختماً ليس يمكن أبداً فكُّ شفرته بشكل نهائيّ.

بمفهوم العلم هذا تختلف المادّية عن المذهب الوضعي للقرن التاسع عشر ونقديته الخُبريّة. ذلك أنّ الملابسات التي جعلت الوضعيّة منذ نشأتها في عصر الأنوار مع تورغو ودالمبير[١]، تتضمّن «الاعتقاد العامّ في ثبات القوانين الطبيعية»[٢]، وترفع إلى الوعي تبعيةَ الفعل للمعرفة بالنظام الطبيعي، لا تبعيّةَ النظام كما المعرفة به لنشاط البشر، كان لا بدّ أن تفضي بها إلى تصوّر العلم نفسه بكيفية غير تاريخية مهما رسخ اعتقادُها في تطوّره. وظلّ هذا النقص قائما حتّى عندما تعيّن تحديث ذلك الاعتقاد الذي تكوّن بخاصة في سياق النقدية الخُبريّة وصار قطعيّا بالنسبة إلى كافّة رموز الوضعية، أعني الاعتقاد في إمكانية تركيب العالم انطلاقا من عناصر تصدق فيه الانطباعات الحسّيةُ «بشكل مؤقّت»[٣]، بوصفها مكوّناتِها الأخيرة. وعلى الرغم من فهم إرنست ماخ للعلم فهماً براغماتيّا موسَّعاً، فإنّ نظرته لا تختلف كثيرا من زاويةِ لا تاريخيةِ المعرفة، عن النظرة الكنطية. إذْ عنده أيضاً أنّ «كامل مجرى الزمان لا يرتبط إلاّ بشروط إحساسيتنا»[٤]. والحقّ أنّه لا ينتج عن ذلك كما يعتقد كثير من الكتّاب

---

(١) أنظر: den Aufsatz von Georg Misch, "Zur Entstehung des französischen Positivismus", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14.

(2) Auguste Comte, *Discours sur lesprit positif*, Paris 1909, 22.

(٣) أنظر: Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Auflage, Jena 1922, 24; und *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Auflage, Leipzig 1920, 275.

(٤) أنظر: Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Auflage, Jena 1922, 24; und *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Auflage, Leipzig 1920, 275.

الماديّين، أنّه ما كانت لتوجد طبيعةٌ قبْل الإنسان، أعني التناقض مع تاريخ الطبيعة. ذلك أنّه لا يتعيّن بأيّ حال من الأحوال ضمن خطاطة الزمان التي تُصمَّم من منظور ذاتيّ، أنْ يحتلّ النوع البشري المراتب الأولى، بل يمكن حقّاً أن يُنزَّل في طورٍ يتبع مرحلةً قبْلتارخيةً تطول إلى ما لا حدّ له. ولكنْ إذّاك، يحول إقرار الطابع الذاتي للزمان دون المطابقة بين الذات العارفة والإنسان المتناهي. إنّ النقدية الخُبريّة تترادف أيضاً مع الميتافيزيقا المثالية من حيث تفترض ذاتا مستقلة عن الزمان. ولهذه العلّة يجد النقد الماديّ إذْ ينبّه إلى هذا الأمر، ضعفاً جوهريا في هذه النظرية.

لكن، ما زال يوجد اختلاف آخر بين جميع التوجّهات الماديّة والتوجّهات الوضعية. والحقّ أنّ هذا الاختلاف لا يظهر للعيان ضمن أعمال ماخ، لأنّه كان شخصيّا في حلٍّ من موقف التواضع الجديد للعلماء إزاء النظر التأمّلي، من دون أنْ يُلزمه منظورُه الذاتويّ في واقع الأمر، بالامتناع عن ذلك الموقف[1]. تتباهى الوضعية بأنّها بخاصّة لا تنشغل بـ«ماهية» الأشياء، بل بالظاهرات وحسب، وبالتالي بما يُعطَى لنا منها بالفعل. «...كلّ ذي عقل سديد يقرّ اليومَ بأنّ دراساتنا الفعلية تقتصر على تحليل الظاهرات قصد اكتشاف قوانينها

---

(١) انظر فيما يتعلّق بموقف التواضع ذاك من بين غيرهم، هنري بوانكاري في مؤلَّفه ذي الدلالات الثرية **المادّية الراهنة** (باريس، ١٩١٨، ص. ٥٠ وما بعدها): «طالما أنّ العلم ناقص، فإنّ الحرية ستحافظ على حيز صغير، وإذا توجّب أن يتقلّص هذا الحيّز باستمرار، فإنّ هذا يكفي مع ذلك، لتكون الحرّية **موجِّها لكلّ شيء** انطلاقا من هذا الحيّز؛ بيد أن العلم سيظلّ دائما ناقصا،... إذْ طالما أنّ الفكر يتميّز من موضوعه، فإنّه لن يتمكّن من معرفته معرفة تامّة، لأنّه **لن يرى منه إلاّ الظاهر**». (التشديد من عند م.هـ).

الفعلية، أي علاقات تواترها أو تشابهها الثابتة، وأنّه من المحال أن تتعلّق بطبيعتها الباطنة، وبعلّتها الأولى أو الغائية، وبالنمط الجوهري لإنتاجها»[1]. كذلك يعرّف جون ستوارت ميل في **منطقه**، الأجسام «بوصفها العلل الخارجية **الخفية** التي ترتبط بها إحساساتنا». وعنده، أننا لا نعرفِ عن طبيعة الجسم والفكر، «تبعا لأفضل النظريات التي توجد الآن، سوى الأحاسيس التي يثيرها الأوّل ويخبِرها الثاني». فـ«الجسم هو شيء ملغز تماما يدفع الفكر إلى الإحساس، والفكر هو شيء غامض يحسّ ويفكّر»[2]. تُبرم الوضعية معاهدة سلام مع جميع ضروب الخرافة، بواسطة تلك المقالة في وجوب أن يقتصر العلم على الظاهرات، أو بالأحرى من خلال القول إنّ العالَم المعروف يُردّ إلى مجرّد ظاهر. وهي تخلع الجادّة عن النظرية التي تُظهر تحقّقيتها وقيمتها في ممارسة الحياة. إذا كانت الميتافيزيقا غير الوضعية ترفع من شأن فكرة معرفتها من حيث يتعيّن عليها أن تقرّر بكيفية متّسقة، استقلاليتها، فإنّ الوضعية تخفض ما هو في نظرها المعرفة الوحيدة الممكنة إلى جمع من المعطيات الخارجية. وفضلا عن ذلك، تغفل الوضعية عن التناقض القائم بين التوصيف الميتافيزيقيّ للواقع الفعلي بما هو ظاهرة وبين الظاهر من جانب وتحوّطها المزعوم من جانب آخر الذي ينطوي في واقع الأمر على ذلك الفصل غير الجدلي [بين الظاهر والواقع الفعلي]. «فرْضُ أنّ الحقّ لا يُعرف وأنّه لا يُتعرّف إلاّ

(1) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 5e édition, Paris 1893, Band II, 338.

(2) John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, übersetzt von J. Schiel, Braunschweig 1862, 1. Teil, 74ff.

إلى ظهور الزمني والعرَضي، أي إلى **الباطل** وحسب، ذلك هو **البطلان** الذي شاع في الفلسفة وما زال شائعا إلى يوم الناس هذا، والذي صارت له الكلمة الفصل»[١]. إنّ ما يعارض به هيغل الفكر التنويريَّ، يصدق اليوم قبل كلّ شيء وبخاصّة ضدّ الفلسفة الوضعية التي نشأت في سياق الفكر التنويريّ. هيغل نفسُه وهو ما يمكن أن يظهر من هذا الشاهد، لم يفصل البتّة بين الحقيقة ومعرفة الزمني، بل على العكس من ذلك، جعل معرفة الزمني بما هو زمني، مضمونا حقيقيّا للفلسفة، وفي هذا يكمن العمق الفكري لهيغل. والحقّ أنّ مثاليته تقوم على الاعتقاد في «أنّ الإشارة إلى شيء ما بوصفه متناهيا أو محدودا تتضمّن الدليلَ على **حضور فعلي** للانهائي واللامحدود، وأنّ معرفة الحدود لا يمكن أن تستقيم إلاّ من حيث يمثُل غير المحدود في الوعي **فوق** تلك الحدود»[٢]. وعلى الرغم من معارضة هيغل للفكر التنويريّ الفعليّ، فإنّ له مع ذلك قرابةً تشدّه إليه أقوى من التي تشدّه إلى الوضعية، من حيث أنّ هيغل لا يترك لمجرّد الحدس الغامض أيَّ مجال منغلق بكيفية أساسية على المعرفة البشرية. وفي المقابل، تعي الوضعيةُ جيدًا تسامحَها في هذا السياق، ذلك أنّها أرادت صراحةً لدلالة تسميتها أن تُفهم أيضاً بما هي نقيض «السلبيّ»، أي ضدّ نفي مثل هذه الحدوسات الغائمة. إنّ الفلسفة السليمة كما يقول أوغست كونت، تستأصل حقّا الأسئلة التي لا أجوبة لها

---

(١) هيغل في استهلاله لدرسه الافتتاحي ببرلين في ٢٢ أكتوبر ١٨١٨، ضمن: **الأعمال الكاملة**، كلوغنر، المجلد ٨، شتوتغارت ١٩٢٩، ٣٥.

(2) Hegel, *Enzyklopädie*, §60.

بالضرورة، ولكنّها في ذلك هي أكثر حيادا وتسامحا من خصومها، ذلك أنّها تدرس شروط دوام وأفول المنظومات العقدية الماضية «من دون أن تُفصح البتّة عن نفي مطلق... وبهذه الكيفية فهي لا تقدّر حقّ قدرها شتّى المنظومات التوحيدية وحسب، بما في ذلك المنظومة التي تزول اليوم في ديارنا، بل أيضاً المعتقدات التي تقوم على تعدّد الآلهة وعلى النزعة الوثنيّة، من حيث تُرجعها دائما إلى الحقب التي توافق التطوّر الأساسيّ»[١]. إنّ الفهم التاريخي لهذه التصوّرات يعني هنا في الوقت ذاته، إقرارا بمجال مستغلق بكيفية مبدئية على المعرفة، مجالا تحيل إليه هذه التصوّرات ولم يُتناوَل في سياق التاريخ الجدلي.

تلتمس المادّيةُ هي أيضاً فهم التشكّلات الفكرية كلَّها من منظور تاريخي. ولكن، لا ينتج بالنسبة إليها عن قولها بامتناع معرفة لانهائية، انعدامُ الحياد بإزاء دعوى المعرفة المتناهية بأنّها مع ذلك لانهائية. إنّ الإقرار بمحدودية التفكير لا يتلازم مع وضع مجالاتٍ قد يكون من غير الممكن أن يُستخدَم فيها: هذا الرأي الوضعيّ بالذات هو بالأحرى تناقض. أنّنا لا نعرف كلّ شيء، فهذا لا يعني البتّة أنّ ما نعرفه هو غير جوهري وأنّ ما لا نعرفه هو الجوهريّ. إنّ أخطاء الحكم هذه التي بواسطتها أبرمت الوضعية عن وعي معاهدة السلام مع الخرافات وشنّت الحرب على الميتافيزيقا، أظهرت استخفاف برغسون بالتفكير النظري ونشأة الميتافيزيقا الحدْسية الحديثة بوصفها نتيجة للفلسفة الوضعية. في واقع الأمر، الوضعية هي أوطدُ قرابةً إلى

(1) Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ibid., 52.

ميتافيزيقا الحدْس منها إلى المادّية التي دأبت على الاقتران بها بكيفية مغلّطة. وحتّى عندما تظهر الوضعية منذ مطلع القرن على أنّها ليست بالقدر الكافي نظريةً «عينية» بإزاء الميتافيزيقا المهيمنة، أي في الحقيقة أنّها ليست روحانية بالقدر الكافي، فإنّ الأمر يتعلّق في الوضعية والميتافيزيقا كلتيهما، بطوريْن مختلفيْن لفلسفة واحدة تحطّ من قيمة المعرفة الطبيعية وتُؤقْنِم بنًى مفهوميةً مجرّدة. فبرغسون إنّما يؤسّس مثل فلسفة الحياة بعامّة، ميتافيزيقاه في **الديمومة** على نظريةِ معطى مباشر ينبغي درْكُه بالاستبطان، مع فارق وحيد هو أنّ هذا المعطى لا يجب أن يقوم عند برغسون على عناصر منفصلة بعضها عن بعض، بل لا بدّ أن يقوم ضمن سيل الحياة كما يُفترَض أن يدركه الحدسُ. إنّ ميتافيزيقا العناصر وتأويل الواقع الفعلي بوصفه مفهوما يشمل معطيات هي في الأصل مُفرَدةٌ، والاعتقاد الراسخ في ثبات القوانين الطبيعية والاعتقاد في إمكانية منظومة مغلقة ونهائية، هي كلّها أطروحات ميتافيزيقية تختص بها الوضعية؛ وأمّا ما تشترك فيه مع مذهب الحدْسية فهو التقرير الذاتيّ للمعطيات المباشرة والأصلانية التي هي في حِلٍّ من التفكير، بوصفها الواقع الفعليَّ الحقيقيّ، كما يشتركان في أداة الحصر «وحسب» التي يلتمسان كلاهما بواسطتها حصْرَ النظرية التي تقوم على التوقّع العقليّ، والتي يسيئان في واقع الأمر، فهمَها من حيث يتناولانها من منظور ميكانيكي بحت. ومن ثمّ فهما يجتمعان على مكافحة المادّية. وحتّى عندما يظهر للعيان ضعف هاتين الفلسفتيْن أمام كلّ التوجّهات الفوقطبيعية، وبخاصّة عجزهما الحادّ أمام المذهب الروحاني ومذهب القوى الخفية، هذين الشكليْن الغليظيْن للمعتقدات الخرافية، فإنّ برغسون لا يزال يفضّل في ذلك

كونت. إنّ الميتافيزيقا التي يكون لها مضمون، تحتّل بالفعل من خلال تأمّلاتها النظرية، المجالات المتعالية، على نحو أنّها كما يعيب عليها كونت ذلك، «لم تستطع أن تكون إلاّ نقديّة»[١] بإزاء نظريات الأُخروَيّ المهيمنة. ومن ثمّ يتعيّن على برغسون أن يتأكّد أوّلا وبصريح العبارة، من أنّ تعالي الوعي هو «محتمَل جدّا حتّى أنّ البرهنة ستعود إلى من ينفي، لا إلى مَن يُثبت»، وأنّ الفلسفة تفضي بنا «شيئا فشيئا إلى حالة تكادُ تعدل اليقين»[٢]. وفي المقابل، يظلّ كونت في الأساس وبمقتضى مماهاته بين الواقع الفعلي والمعطيات الذاتية أو مجرّد ظاهرات، بلا حول ولا قوّة أمام كلّ ما يُقرَّر من البدء بوصفه اختبارا وتجارب معيشةً لما فوق الحسّ. أمّا في حاضرنا فما زال يعسر على المرء أن يميّز بين تنويعات هذه الفلسفة التي تزيد أو تنقص نزوعا إلى الوضعية والحدْسية، والتي يُشار إليها بأنّها تُفضي إلى مذهب القوى الخفية. ومن الواضح حسَب هانس دريش أن نظريّته «لا تتناقض مع كلّ «ما هو خفيّ»، بل تكاد تمهّد له السبيل»[٣]. أمّا برغسون فلا يجد حرَجا في أحدث كتاب صدر له، في أن يؤكّد «أنّه إذا تشكّكنا في حقيقة «تجلّيات التخاطر» على سبيل المثال، بعد آلاف الشهادات المتطابقة التي سُجّلت حولها، فإنّ هذا هو شهادة البشر بعامّة على أنّه سيتحتّم إنكار وجوده في نظر العلم: إلى ماذا سيصير التاريخ؟» ولا يرى أنّه من المحال «أنّ بصيص نور

(1) Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, ibid., 51.

(2) Henri Bergson, "L'âme et le temps", in der schon erwähnten Sammlung *Le matérialisme actuel*, 47f.

(3) Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, 387.

من هذا العالم المجهول سيتراءى لعيني الجسم»[١]. بل إنّه يعتبر جادّاً أنّه يمكن أن يحدث عن هذه الرسائل المتأتّية من العالَم الآخر، تحوّل تامّ للبشرية. إنّ إهمال النظريّ لصالح مجرّد المعطى المباشر يخلع عن العلم كلّياً مفعولَه التنويريَّ. «حيثما يصدق الإحساس في استقلاليته المزعومة، بوصفه معيارَ الواقع الفعلي، يمكن أن يُصبح التمييز بين الطبيعة والأشباح تمييزا مترمرم»[٢].

لقد جوّد اللاحقون لكونت وبخاصة النقديون الخُبريون والمدرسة المنطقية، مصطلحاتِه حدَّ أنّ الاختلاف بين مجرّد الظاهرات التي يُفترَض أنّ العلمَ يشتغل عليها، والجوهريِّ لم يعد يحصل في العلم. غير أنّ الحظَّ من شأن النظرية يصير دارجا بكيفيات شتّى، ومثاله عندما يوضّح فتغنشتاين في **رسالته في المنطق والفلسفة** التي هي فضلا على ذلك، رسالة مدهشة، فيقول: «إننا نشعر أنّ مشاكلنا الحياتية ما زالت لم تُلامَس بعدُ، حتّى عندما تكون جميع الأسئلة العلمية الممكنة قد وجدت إجابة. وبالطبع، لم يعد يوجد إذّاك أيّ سؤال، وهذا هو تحديدا ما يكوّن الإجابة... ثمّة ولا ريب ما لا يَنْقال. إنّه **يتبدّى**، وهو العنصر الروحاني»[٣]. إنّ المادّية لا تعتقد البتّة هي أيضاً كما عرضنا أعلاه، أنّ مشاكل الحياة يمكن حلّها بكيفية نظرية بحتة، ولكن ما لا يقبل التفكير أيضاً في نظرها هو إمكان أن يصير بكيفية

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, 342.

(2) Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage, Berlin 1914, 495.

(3) Wittgensetein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922, 186.

مغايرة، «معنى الحياة واضحا بعد شكّ طويل»[١]. ليس يوجد إذْ يُؤقنَمان بهذه الكيفية، لا «العنصر الروحاني» ولا «معنى الحياة».

تشترك المادّيةُ مع المذهب الوضعيّ في أنّها لا تتعرّف إلاّ إلى ما يثبتُ في التجربة الحسيّة، بوصفه فعليّاً. ذلك أنّها تتضمّن في حدّ ذاتها منذْ نشأتها، النزعة الحسّوية (سِنسُوياليسموس). لقد قال إبيقور إنّ «كلّ ما نراه في الفكر إنّما يصدر عن الإدراكات الحسية»[٢]. «عندما تُسقِط الإدراكات الحسية جميعاً، فلن يتبقّى لديك أيّ شيء يمكن أن تستند إليه عند حكمك على تلك التي تؤكّد أنّها خاطئة»[٣].

لقد تمسّكت المادّية طيلة تاريخها بنظرية المعرفة هذه. وهي تستخدمها كما تستخدم سلاحا نقديّاً ضدّ المفهومات الدغمائية. لا بدّ أن يُتثبَّت من كلّ دعوى في التجربة الحسية. لكن المادّية لا تتّخذ من النزعة الحسّوية مطلقاً. ذلك أنّ اقتضاءَ إثبات كلّ وجود بواسطة الاحساسية لا يعني أنّ هذه لا تتغيّر ضمن المسار التاريخي أو أنّه سيُفترض أن يُنظر إلى عناصرها بوصفها حجرَ الزاوية للبنيان الثابت للعالَم. إذا كانت البرهنة بواسطة التجارب الحسية تنتمي بالضرورة إلى أسس الأحكام التي تتعلّق بالوجود، فإنّ التجارب الحسية ما زالت مع ذلك لا تتطابق مع العناصر الثابتة للعالَم. وبقطع النظر عن كوْن النظرية هي دائما أكثر من مجرّد الاحساسية وأنّها لا تُردّ كلّياً إلى الانطباعات الحسّية، وأنّ الإحساسات هي طبقا للتطوّرات الأخيرة

---

(١) المصدر نفسه.

(2) Epikur, *Die Nachsokratiker*, übersetzt von Nestle, Jena 1923, Band 1, 183.

(٣) المصدر نفسه، ٢١٣.

للسيكلوجيا، أبعد ما يكون عن أن تكوّن العناصر الأصلانية للعالَم أو حتّى الحياة النفسية، وأنّها في الأكثر لا تحصل إلاّ من خلال مسارِ تجريد مركَّبٍ وبخاصّة انطلاقا من تقويض أشكال نفسية قائمة، ومن ثمّ تحصل بوصفها مشتَقّات[1]، فإنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تُحمل على إحساسيّتنا صفة الأزلية. إنّها مشروطة ومتغيّرة مثلها مثل علاقة «الذات» بـ«المعطيات» [الخُبرية]. حتّى في عصرنا الراهن، هنالك نزاع حول معاينات الذوات الفردية، نزاعا لا يُحَلّ البتّة بالاستناد إلى مجرّد الأغلبية، بل بالاستعانة بالنظرية. إنّ المعيش الحسّي يكوّن أساس المعرفة، ونحن نحيل إليه في كلّ موضع، لكن

(١) انظر على سبيل المثال في هذا الغرض: Hans Cornelius, *Transzendentale Systematik*, München 1916, 154 حيث يقول: «بدلا من توحيد ما كان في السابق مفصولا، ضمن اختصار الحواس للكثرة»، يظهر الفصل بين الأجزاء بمقتضى المباينة داخل الكلّ الذي يعطى مباشرة ضمن مسار الوعي...»؛ Koffka, "Psychologie", in: *Die Philosophie in ihren Einzelwissenschaften*, Berlin 1925, 548 حيث يقول: «ليست الأحاسيس التي تقوم من السيكولوجيا مقام الأساس، نقاط بداية، بل هي مؤدّياتُ تطوّر، النتائج الأخيرة لمسار الفصْل الذي فكّك المعطيات الطبيعية الحافّة، مكوّنات مفرَدة تتّخذ أشكالا متطوّرة لم تكن تمتلكها بوصفها عناصر طبيعية للكلّ الأصليّ...وعليه فالأحاسيس هي حقّا نتاجات مصطنعة...»؛ Wertheimer,"Über Gestalttheorie" in: *Symposion*, Band 1, Heft 1: إننا نرى «أنّ ما هو ابتدائيّ، ما يقع حقيقةً في الأساس، وفي البداية، لا علاقة له بالمشتقّ المتأخّر الذي لدينا، نتاجنا الثقافيّ الذي هو الأحاسيس». هذه مواضع انتزعناها بشكل عرضي من أعمال حديثة نسبيا. قارن بخاصّة: Koffkan, "Zur Psychologie der Wahrnehmung" in: *Geisteswissenschaften*, 1914 وكلّ الأدبيات التي تتعلّق بنظرية القشطالت حيث نجد هنا وهناك في أعمال تجريبية، وعلى العكس من مجرّد الطعن الفلسفي في نظرية العناصر النفسية، أدلّة صارمةً على أنّ الأحاسيس ليست عناصر تقوم قياما ذاتيّا.

لا يمكن في الوقت نفسه أن تكون نشأة المعرفة وشروطها مطابقة لتكوين العالم وشروطه.

عندما تجتمع التيارات الوضعية مع جميع التيارات الفلسفية تقريبا، على مناهضة المادّية، فإنّ هذا لا يتعلّق طبعاً بالفوارق التي أفصحنا عنها أعلاه وحسب، بل كذلك بالنظرية المادّية في اللذّة. لقد حاولنا أن نبيّن أنّ الأفعال في نظر المادّية لا تنتج بالضرورة عن أطروحة نهائية ومطلقة. والحقّ أنّ المادّي سيشير لكي يؤسس لقراراته، إلى وضعياتٍ أشياء تزيد أو تقلّ عموميةً، ولكنّه في ذلك لا يجهل أنّه لا ينبغي مع افتراض ما يقدّمه من أسس معيّنة، أن تُتوقَّع قرارات مماثلة إلاّ في سياق وضعيات نفسية مماثلة. ولهذه الوضعيات بدورها شروطها الاجتماعيةُ والفردية، فهي تتنزّل في صيرورة تاريخية، وبالتالي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يُشتقّ فعلٌ بعينه بوصفه ضرورياً، من صلاحية معرفة بعينها من دون اعتبار الأحوال النفسية الفعلية. ليست لهذه النظرة المادّية دلالةٌ سلبيةٌ وحسب، أعني رفض أخلاق ينبغي أن تتأسّس ميتافيزيقياً، بل يفهمها المادّيون دائما على معنى أنّ توق البشر إلى السعادة يجب أن يُتعرّف إليه بوصفه ميلاً طبيعياً لا يحتاج بما هو واقعةٌ، إلى أيّ تبرير. لقد بيّنت أعمالُ إريش فروم بكيفية مستفيضة، إلى أيّ مدى يمكن لسيكولوجيا اقتصادوية ساذجة أن تفهم دون غيرها هذا الميل إلى السعادة فقط على معنى إشباع حاجات مادّية فظّة. إنّ بنية الحاجات ضمن الأشكال الاجتماعية المختلفة، عند الفئات الاجتماعية الجزئية كما عند الأفراد، هي بنية متغيّرة ولا يمكن عرضُها إلاّ بالنظر إلى عصر بعينه وإلى وضعية عينية. والمدافعون عن روح المادّية، المعروفون منهم والمغمورون،

الذين فقدوا منذ آلاف السنين الحرّية أو الحياة من جرّاء سعيهم وراء أهداف شتّى ولكن في غالب الأحيان بسبب التضامن مع الذين كانوا يتعذّبون، يشهدون على أنّ الحرص على عافية الأجساد لا يقترن بهذا التوجّه الفكري أكثر من أيّ توجّه فكري آخر. وهُمْ من حيث يطعنون في أوهام الميتافيزيقا المثالية، قد كانوا في حِلٍّ من أيّ رجاء في جزاء فرديّ يُنزلهم مُنزَل الخلود، وبالتالي في حلٍّ من كلّ باعث رئيسي يعبّر عن الأنانية ويكون فعّالا في غير هذه الحالة. إنّ المحاولات المتكرّرة باستمرار التي ترمي إلى إقامة تناقض بين تفانيهم الخالص في الانشغال بمصالح الإنسانية، والقناعات المادّية التي يشهرون بها، تعرى من أيّ مشروعية فلسفية. ودرءا للسيكولوجيا الساذجة التي تفضي إلى سوء الفهم هذا وتكوّن أساس مغلب النظريات التي تحرص على أخلاق مطلقة، تقول المادّية اليوم وهي على حقّ إنّ البشر أجمعين ينزعون إلى السعادة ولا ينزعون إلى اللذة. فهم لا يراعون لذّتهم بقدر ما يضعون في الحسبان ما يهيّأ لهم اللذّة، ذلك أنّ كلّ امرئ تعوّد كما يقول هيغل في ما يُدعى الروحيَّ، على أن ينشغل «بالشيء بوصفه شيئا، وليس بالالتذاذ، أي مع التفكّر الدائم في العلاقة بالذات بما هي فردية...»[1]، ومع ذلك فالمادّية ترفض أن تضع لهذه العلّة، تمييزا بين السعادة واللذّة بدعوى أنّ إشباع اللذّة سيقتضي على العكس من «البواعث» العليا، تأسيسا أو اعتذارا أو تبريرا. يمكن في مجتمع بعينه ولأجل أفعال بعينها أن يكون هذا

(1) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Zweiter Band, in: *Sämtliche Werken,* Glockner, Band 18, Stuttgart 1914, 465.

التبرير مطابقا للغاية بإطلاق، ولكن عندئذ لا يكون كذلك إلاّ بالنظر إلى سلطة تضع نفسها بنفسها، أو سلطة توجد سلفا، وليس على أساس نظام غير مشروط. ربّما لا يكون توصيفا سيكولوجيا مناسبا جدّا أن نقول إنّ البشر معيّنون بـ« ردودِ فعلٍ أوّلانية تتعلّق باللذّة وانعدام اللذّة»، ولكنّ في هذا إشارةً جيّدةً إلى تلك الواقعة التي لا تستنكرها المادّية على العكس من الموقف الفكري المثالي. وعلى الرغم أيضاً من أنّ بعض الفلاسفة المثاليين الآخرين، ومثاله هيغل، يتّفقون هنا تماما مع المادّية، فإنّ هذه النقطة تكوّن إذ ترتبط بغياب معنى تأويلي للعالَم، الباعث على اجتماع توجّهات متضادّة فيما بينها على ردّ المادّية مرارا وتكرارا إلى الأطروحة الميتافيزيقية المتهافتة التي تقول بأنّ للمادّة وحدها واقعا فعليا، وهذا ردّ يراد منه دحضُ المادّية بأيسر جهد ممكن.

إنّ ما تتميّز به المادّية الراهنة ليس بخاصّة الأبعاد الشكلية التي يُشدَّد عليها في تقابل مع الميتافيزيقا المثالية، بل هو مضمونها، أعني النظرية الاقتصادية للمجتمع. فتلك الأبعاد الشكلية للرؤى [المادّية] السابقة لا تظهر اليومَ بوصفها علامات فارقة وهامّة إلاّ من خلال تجريد تلك الأشكال من هذا المضمون. وبالتالي فالنظريات المادّية المتنوّعة ليست مثالا على فكرة ثابتة. لم تنشأ النظرية الاقتصادية للمجتمع والتاريخ عن بواعث نظرية محضٍ، بل تولّدت عن الحاجة إلى فهم المجتمع الراهن، ذلك أنّ هذا المجتمع قد بلغ حدّاً صار يحرم معه عددا ما ينفكّ يتزايد من الناس، من السعادة الممكنة التي يمكن أن تحصل على أساس الثروة العامّة للقوى الاقتصادية. في هذا السياق يتكوّن تصوّر لواقع فعليّ أفضل يصدر عن الواقع المهيمِن

اليوم، والتحوّل من هذا إلى ذاك هو الذي صار موضوع النظرية والممارسة الراهنتيْن. ولهذه العلّة فإنّ المادّية لا يعوزها التفكير في الأمثل. ذلك أنّ الأمثل يتحدّد انطلاقا من حاجاتِ الكلّية [البشرية] ويُقدَّر طبقا لما هو ممكن مع القوى الإنسانية الموجودة وفي مستقبَل متوقّع ومرئيّ. لكنّ المادّية تمتنع عن تأسيس التاريخ، ومن ثمّ الحاضر، على هذا الأمثل بوصفه أفكارا مستقلّة عن البشر. إنّ ميل المثالية هذا يفي بمقتضيات التاريخ أكثر ممّا يتعهّد بالفكرة. يمكن أن يصير الأمثل إلى قوى محرّكة طالما أنّ البشر يعملون على تحويله من مجرّد تصوّرات وإن كانت ذات سندٍ، إلى واقع فعليّ. غير أنّ التاريخ نفسَه لم يكفّ إلى الآن ولهذه العلّة، عن كونه مفهوما شاملا للصراعات. وحتّى لو سلّمنا بأنّنا قد بلغنا طور تفعيل الأمثل وتحقيقِه، فإنّ المادّية تمتنع عن التنويه كما يفعل تاريخ الفكر، بأنّ «ما حدث ويحدث، الحدث الأوحد والعرضي والمؤقّت...» يحيل إلى «ترابط مشحون بالمعنى وبالقيمة»[1]. لهذه العلّة، سيكون من الصعب على تاريخ الفكر هذا وعلى الميتافيزيقا، أن يفهما المادّية.

---

(1) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Leipzig und Berlin 1927, 3.

الأنانية وحراك التحرّر
مساهمة في أنثروبولوجيا العصر البرجوازي
(١٩٣٦)

I

إنّ التعارض الذي يتعلّق بتصوّر الطبيعة البشرية والذي كانت له دلالة بارزةٌ ضمن الأدبيات السياسية في الحقبة البرجوازية، قد ظهر للعيان في مطلع القرن السادس عشر وضمن أثَريْن رائعيْن. وحتّى لو لم يكن لوصايا ماكيافلي لرجالات الدولة، أساسٌ أنثروبولوجي متشائم بالشكل المعلَن الذي يمكن أن يظهر طبقا للجملة الشهيرة في الفصل الثامن عشر من كتاب **الأمير** التي تقول إنّ البشر جميعاً «أشرارٌ وأصحاب سوء»[١]، فإنّ هذه الوصايا قد فُهمت مع ذلك بالجوهر بهذه الكيفية طيلة القرون اللاحقة. وعلى كلّ حال، كثُرٌ هم الذين اتّبعوا ماكيافلي في هذا التوجّه، حدَّ أنّ ترايْتشكه أكّد بأنّه «تبرز لدى كلّ مفكّر سياسي عظيم وحقيقيٍّ نزعةٌ تهكّميةٌ تقوم على احتقار

(1) Machiavelli, *Gesammelte Schriften*, Band II, München 1925, 71.

الإنسان، وحتّى عندما لا تكون هذه النزعة قويّة جدّا، فإنّ فيها دوما شيئا من الصواب»[1]. أمّا كتاب **يوطوبيا** لتوماس مور فيعبّر عن موقف فكري مغاير. ذلك أنّ مشروع المجتمع العقليّ هذا يشهد على قناعة أنّ للطبيعة البشرية في الأصل استعداداتٍ أنسب وأوفق من حيث أنّ تحقيق هذا المجتمع طبقا للرواية، لا ينفصل عن الحاضر زمانيا، بل مكانيا وحسب. إنّ دوام عُصبة الناس الأحرار الذين ينظمون حياتهم طبقا لمشاريع مشترَكة تأخذ في الوقت نفسه بعين الاعتبار دعاوى كلّ طرف من الأطراف، لا يتحدّد في نظر المؤلف بحجة الغرائز الحيوانية للإنسان. ولا يوجد هنا كما هي الحال عند ماكيافلّي، دورٌ من الأشكال السياسية للدولة حيث ينتج بالضرورة عن كلّ وضع يُحتمَل، الاضطراب نفسُه والبؤس نفسُه كان الناس قد عملوا جاهدين وطيلة مسار طويل، على التحرّر منه[2]. وليس مور هو الوحيد الذي يرى هذا الرأي. لم يكن روسو في مكافحته لمقالة هوبز حول العنف الخطير للطبيعة البشرية، في حاجة إلى الاستشهاد بمور، بل كان بإمكانه أن يذكر سلسلة من الانثروبولوجيين البرجوازيين كانوا يمثّلون المنظور الوضعيَّ نفسَه[3].

كان الكتّاب المذكورون الذين يمثّلون النهضة والأنوار، يزهدون في استخدام صفتي «الخير» و«الشرّ» اللتيْن تحملان على الطبيعة

(1) Heinrich von Treitschke, *Politik*, Band II, Leipzig 1922, 546f.

(٢) أنظر: Machiavelli, *Discorsi*, deutsch: *Vom Staate*, المصدر نفسه، Band I, 12-15; und *Geschichte von Florenz*, ibid., Band IV, 263.

(3) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: *Œuvres complètes*, Band III, Frankfurt am Main 1855, 25.

البشرية. ولا توجد في أعمالهم مجرّد اعتبارات تأخذ في الحسبان الأبعاد المتضادّة، من مثل أن يتفكّر المرءُ مفهومَ «الفرتو» [= التي تعني في آن القيمة والشجاعة والقوّة والطيبة] عند ماكيافلّي، بل كانوا يعملون جاهدين بصفتهم مفكّرين محدثين، على اجتناب الأحكام القيميّة قدر المستطاع. ذلك أنّه في مقابل النظرة القروسطية التي على نحوها يُفهم الإنسان بخاصّة بالنظر إلى معيار ما، وحيث تدلّ الطبيعة على العكس من الطبيعة المضادّة، على التقويم الإلهي للطبيعة البشرية ضمن كامل الخلْق، انتهى المرء مع بداية العصر الحديث إلى التسليم بأنّ الصفات التي تحصل عن التحليل التاريخي والسياسي والسيكولوجي تصدق باعتبارها صفات الإنسان. لم يعد يتعيّنُ التدليلُ على ما يكون الإنسان من خلال تفسير الكتاب المقدّس أو على أساس سلطات أخرى، بل بالاستناد في نهاية المطاف إلى وقائع تكون في المتناوَل بلا توسيط. لقد صارت المعرفة بالإنسان مسألة بعينها من مسائل علم الطبيعة. وطالما أنّ للمقولات ضمن العلوم الطبيعية الأساسية، قيمةً ثابتة فإنّ هذا يؤسّس للقول إنّه بالنسبة إلى كلّ شيء في الطبيعة، ومن ثمّ أيضاً بالنسبة إلى الجسم والنفس التي تسكنه، الزوال هو الشرّ الأعظم، والمحافظة على البقاء والنشاط الذي يوافقه هما الخير الأعظم. لقد وجدت هذه النزعة الطبيعوية التي تتّصل بالنظريات القديمة، أساسها في نظرية الانفعالات والأهواء لحقبة النهضة، وبخاصة عند كاردانو وتليزيو، وطُوّرت تطويرا نظاميا في فلسفتيْ هوبز وسبينوزا[1]. إنّ مفهوم الطبيعة الذي هو في الظاهر

---

(١) أنظر: Dilthey, "Weltanschauung und Analyse des Menschen seit

محايد ويقوم في واقع الأمر على نزعة فرْدانية، والذي مفاده أنّ محافظة كلّ شيء على البقاء هو قانونه ومعياره، يتطابق مع وضعية الإنسان البرجوازي في واقعه الفعلي الاجتماعي، وهو مُسْقَط بَعْديّا على الإنسان انطلاقا من تأويل الطبيعة خارج الإنسان التي تعرى من أيّ صلة واعية بهذا الأصل.

لكن مهما كان مبلَغُ تغلغل قيمة الحرية في الفلسفة والعلم أيضاً، فإنّ روح العصْر كان يصدُق من حيث تأثيرُهما كما من حيث وضعية وتحقيقُ مشاريعهما، ليس فقط بمعنى مبدأ الفردانية الذي لم تشبْهُ شائبة وهيمن عمليّاً على علاقة المالكين بعضهم ببعض، بل في الوقت نفسه من خلال المعوّقات الفكرية والغريزية التي ما انفكّ يُنتجها ربطُ هذا المبدإ بوقائع الطبقات الاجتماعية المختلفة. لقد كوّنت طبيعةُ الفرد المفرَد موضوعا مستشكِلا من مواضيع الأنثروبولوجيا. ليس هذا الفردُ المفرَدُ الإنسانَ بعامّة الذي يهدف إليه مع ذلك. أمّا تحليل هذا الموضوع المجرّد فلم يزل في الأثناء، معتّما ومحدودا بمنظورات لا واعية، والعلّة في ذلك هي تناقضات النظام البرجوازي نفسه، وقبل كلّ شيء ما ينتج عن الضرورة الدائمة للسيطرة على الجماهير سيطرةً فيزيائية ونفسية. لقد صارت للاعتبارات الأنثروبولوجية دلالةٌ أخلاقية سواء قصد المؤلّفون ذلك أم لم يقصدوا، فاختلطت بإثبات البنى النفسية وبالرؤى التي تتعلّق بطبيعة

Renaissance und Reformation", in: *Gesammelte Schriften*, Band II, Leipzig und Berlin 1914, 433-435; und Bernhard Groethuysen, "Philosophische Anthropologie", in: *Handbuch der Philosophie*, Abt. III, München und Berlin 1931, 139f.

ومجرى الانفعالات وغيرها من خلجات النفس، الثقةُ أو النفور، اللامبالاة أو التعاطف. ولهذا فإنّ الفرد الذي يكوّن تحت عنوان الإنسان بإطلاق، غرضَ الأفكار الأنثروبولوجية لهذه الحقبة، قد صار عند فلاسفة هذه الحقبة عينها، مبحثاً مشتّتا بين كيفيّات تناول متنوّعة.

يبدو تفسير هذا الوضع على أنّه أمرٌ هيّن. ولا سيّما أنّ الحمل السوسيولوجي للأفكار والمشاعر على الفئات الاجتماعية والتيارات التاريخية هو في هذا الموضع أمر سهل. إنّ التعارض الأنثروبولوجي يتطابق مع تعارض سياسي. وإذا كان المؤرِّخ قد حاول تفسير التناقض بين ماكيافلّي ومور من جانب بـ«التباين بين موقفيهما الفكريّيْن وطبعيْهما الخلُقيّيْن»، ومن جانب آخر بالاختلاف بين إيطاليا الممزَّقة التي هي عرضة لأطماع الأجنبي وإنجلترا، الجزيرة الموحَّدة سياسيا والتي تكاد تكون في مأمن من خطر العدوّ[١]، وإذا كان من ثمّ قد تأوّل ذلك التناقض وهذا الاختلاف من منظور سيكولوجي وسياسي، فإنّ التحليل السوسيولوجي يفيدنا أنّ التشديد ضمن التطوّر اللاحق للأفكار الأنثروبولوجية، على دوافع الإنسان «الحيوانية» العدوانية كان علامة على المصلحة المنشودة من القمع، وأنّ التأكيد على القدرة على التطوّر، بل أنّ اللامبالاة الأخلاقية في الحكم على الحياة الغريزية، هما في المقابل، تعبير عن نزعات تنادي بالتحرير. لا يختلف فلاسفة التاريخ هؤلاء في الأنثروبولوجيا بقدر ما لا يختلفون في السياسة. لو لم تجعلهم هذه يتعارضون فيما بينهم، لما تمكّن

(١) انظر: H. Onken, Einleitung zur *Utopia* von Morus, in: *Klassiker der Politik*, Band I, Berlin 922, 38f.

المرء من فهمهم في تلك. أنّ الأنثروبولوجيا كانت تبرّر المطلب السياسيّ، فهذا هو رأساً ما عمّق إلى حدّ بعيد الفجوة بين ضربيْ التفكير. إنّ مهمّة تطبيق هذه النظرية على الأفكار الأنثروبولوجية للتاريخ الحديث، والبحث عن تغيّرات الخطاطة وتقلّباتها وتعقيداتها، لا يقدّمان مجرّد شاغل تاريخي، بل يمثّلان أيضاً مصلحة علمية نظامية، أعني الكشف عن المضمون التعليمي للأنثروبولوجيا البرجوازية الكبيرة وجعلها مكسبا للمعرفة السيكولوجية.

ومع ذلك، عندما سنتعرّض لاحقا إلى مدى التشابك الكبير بين الأفكار الأنثروبولوجية والتصوّرات القيمية، فإنّنا لن نعالج ذلك الرابط الظاهر للعيان الذي يجمعها بالسياسة. إنّ التمحيص الدقيق في التياريْن التفاؤلي والتشاؤمي يُبرز بالأحرى صفة مشتركة بين ضربيْ التفكير كما تطوّرا في التاريخ، صفةً أضعفت وحوّلت تحويلا جذرياً ولا سيّما عند ماكيافلّي وفي فكر الأنوار، مشروعَ تأسيس المعرفة بالإنسان، أعني إدانةَ الأنانية، بل إدانة المتعة بعامّة. إنّه التخلّي المطلق عن كلّ ميل غريزيّ إلى الأنانية، هو الذي يكوّن القاعدة البديهية عند الإشهار المتهكّم بخبث وخطورة الطبيعة البشرية التي ينبغي كبح جماحها من خلال جهاز هيمنة قوّي، كما مع النظرية المتزمّتة التي تتطابق معه وتقول بأنّ الفرد مذنب ويتعيّن عليه من خلال نظام قاسٍ أن يُخضع بإطلاق ميوله الغريزية إلى قانون الواجب، وكذلك الأمر مع التأكيد المضادّ على الهيئة الطبيعية للإنسان التي هي في الأصل نسيقة وخالصة ولا تُقوَّض إلاّ من خلال علاقات الحاضر الفاسدة والخانقة. وهذا إنّما يبدو على تناقض مع

الممارسة. إذْ بقدر ما تكون هيمنة المجتمع البرجوازي خالصة، يفعل هذا المجتمع فعله من دون عوائق، وبقدر ما يستوي الأمر في نظر البشر فيتعادون بوصفهم أفرادا وعائلات ومجموعات اقتصادية وأمما وطبقاتٍ، يتّخذ مبدأ المنافسة الحرّة الذي هو في الأصل مبدأ تقدّم وتطوّر، شكلَ وضع الحرب الدائمة في الداخل والخارج، وضعَ حرب يقوم على أساس التقابلات الاجتماعية والاقتصادية التي ما تنفكّ تزداد حدّة. جميع الذين هم متورّطون في هذا العالَم، يطوّرون جوانب في طبيعتهم تتعلّق بالأنانية والإقصاء والعداء، لكي يحافظوا على البقاء ضمن هذا الواقع الفعلي القاسي. ومع ذلك نجد في أمّهات التصوّرات الأنثروبولوجية للبرجوازية التي كانت فعّالة في التاريخ، أنّ الحركات التي لا ترمي مباشرة إلى الوئام والمحبّة وإيثار الجمع، إمّا مستقبَحة أو مشوّهة أو مطعونٌ فيها.

عندما يوضّح ماكيافلّي في **المقالات** «أنّ البشر لا يفعلون البتّة خيرا ما لم يُرغموا على ذلك، بل أنّ الخلط والفوضى يحلاّن حالما يُترك لهم الخيار الحرّ فيطلقون العنان لأنفسهم»[١]، ويؤكّد هو نفسُه على العكس من ذلك في المقدّمة، أنّه يتطابقَ «مع الغرائز الفطرية للمرء...، أنْ يعمل دائما على ما يصلح به حال الجميع من دون أيّ تحفّظ»[٢]، فإنّه يصبح من البيّن أنّه لا يتفحّص الغرائز الطبيعية لمعظم البشر من منظور علم الطبيعة وحسب، بل يعتبرها قبيحة وذميمة. ومع أنّه يتّخذ من المسيحية عن وعي موقفا فاترا يخلو من الابتسارات،

---

(1) Machiavelli, *Discorsi*, in: ibid., 18.

(٢) المصدر نفسه، ٣.

فإنّه يتّفق في هذا الموضع وبأقواله تلك، مع لوثر وكالفين. ذلك أنّهما من حيث يعبّران عن مصالح تاريخية متشابهة، إنّما يقطعان مع التسامح الكاثوليكي إزاء ردود أفعال إنسانية معيّنة تقوّض أسباب إرساء نظام اقتصادي جديد. لقد وقع التشديد مع بداية شكل المجتمع هذا كما في أطواره المتأخّرة جدّا أيضاً، على وضاعة الفرد وخبثه (إربِزْمْلِيشْكايْت). «يرى لوثر بوضوح» كما تقول دراسة ألمانية[1]، «أنّ إرادة الإنسان شرّيرة، وهذا لا يعني أنّ في الإنسان شرّا ما، بل أنّ الإنسان بالذات في أصله شرّير، وأنّ الشرّ هو فساد الطبيعة نفسها». لا توجد هنا على العكس مما تذهب إليه الكاثولوكية، أيّ دائرة محايدة للحياة الغريزية، بل طبيعة الإنسان هي على الإطلاق شرّيرة وفاسدة. وكذلك يقول كالفين إنّ «الخطيئة الأصلية هي مسخٌ وإفساد موروثان لطبيعتنا في أجزائها جميعاً... لقد تمكّن الإثم من العقل العارف كما من إرادة القلب. وغمر هذا الطوفان الإنسانَ من شعره إلى أخمص قدميه بحيث لا يتبقّى أيّ جزء من طبيعته بمنأى عن الخطيئة. كلّ ما يفعله يجب أن يُحمَل على الخطيئة، وكما يقول باولوس (روم. ٨، ٧)، كلّ خلجات الجسد وأفكاره هي عدوٌّ لله ومن ثمّ فهي الموت»[2]. أمّا تناقض روسُّو جذرياً مع هذا الموقف فلا يمتّ بصلة إلى إدانة الغرائز «القبيحة» والتمتّع بالأهداف الغريزية المذمومة، بل يتعلّق بوجودها الكلّي وبمصدرها وتبدّلها الممكن. ليس روسّو وحده وما يلازم اسمَه من تحمّس لكلّ ما هو طبيعي

(1) H. Lammers, *Luthers Anschauung vom Willen*, Berlin 1935, 15.

(2) Calvin, *Institutio Religionis Christianae*, ins Deutsche übertragen von E.F.K. Müller, Neukirchen 1928, 118-120; cf. auch Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin*, München 1934, 49.

وأصلانيّ، تحمّسا يتبدّى بقطع النظر عن المضمون، في الأسلوب الذي يخاطب بكيفية ظاهرة، القلب، وليس فلاسفة الانسجام وحسب من مثل كومنبرلاند وشافتسبوري، هم الذين يعلّمون ضدّ أنثروبولوجيا هوبز، أخلاقا فطرية، بل إنّ كامل التوجه الفكريّ الذي يسمو بالطبيعة هو الذي يُظهر تطابقاً مع التوجّه المضادّ له والمعادي للإنسان، من حيث لا يهاجم تبرير أحكام الإدانة إزاء الغرائز التي يُزعم بأنّها فاسدة، بل يهاجم النظرة التي تتعلّق بتاريخها ودرجة أهميّتها.

حسبُنا أن نشير إلى شخصية روبسبيير، التلميذ المتعصّب لروسّو، ليتراءى لنا التشدّد الأخلاقي الذي يحايث هذه النظرية العاطفية في الإنسان. إنّ مفهومه في الفضيلة يتطابق إلى حدّ بعيد مع النظرة المتزمّتة، وحكم الإدانة ذاك قد طُبّق في فترة حكمه بكيفية أفضت إلى اضطهاد فعليّ. فلا فرْقَ ولا فصْلَ لديه بين المعارض السياسي والمعارض الأخلاقي. إنّه يتكلّم عن التبعات المخزية للأفكار الأبيقورية بالامتعاض والازدراء اللذيْن لا نجدهما إلاّ عند لاهوتيّ متعصّب[1]. وعنده أنّه يوجد ضربان لسلوك الإنسان، الفضيلة والرذيلة: «فالإنسان طبقا للوجهة التي يعطيها لانفعالاته وأهوائه، إمّا يصعد عاليا حدّ قبّة السماء، أو يهوي إلى أسفل السافلين»[2]. هذا

---

(١) قارن على سبيل المثال الخطاب حول «علاقات الأفكار الدينية والأخلاقية بالمبادئ الجمهورية»، في جلسة الجمعية التأسيسية القومية بتاريخ ١٨ فلوريال ١٧٩٤؛ نقله إلى الألمانية ف. بلوخفيتس ضمن: Maximalian Robespierre, *Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?* (هل أردتم ثورة من دون ثورة؟)، hrsg. von Kurt Schnelle, Reclam, Leipzig o. J, 361f.

(٢) المصدر نفسه، ٣٥١.

الفصل بين الضربيْن قطعيٌّ، إذْ نجد من هذه الجهة اللذّة المشتركة والمذمومة التي تكون لها نفس دلالة إيثار الذات (آيْغِنْزُوخْتْ) المحدودة وهذا ما تفضي إليه نظريتا المادّية والإلحاد، ومن الجهة المقابلة نجد حبّ الوطن ونكران الذات. يوجد «ضربان من الأنانية (إغُويِسْموس): ضربٌ مشترَك وبرّي، يعزل الإنسان عن بني جنسه وينزع إلى هناء الفرد المفرد الذي يُشترى على حساب بؤس الآخرين، وأمّا الضرب الآخرُ فينمّ عن الكرَم والجود والطيبة، ويجعل سعادتنا الشخصية تختلط بسعادة الجميع، ويقرن مجدنا بمجد الوطن»[١]. يُنظر إلى الإنسان من منظور السلوك الذي ينتظره المجتمع منه، وهذا يعني أنّه يُعبّر عن تقويم غريزي بوصفه ما يُسمّى فضيلة تتناقض في حقيقة الأمر مع المبادئ التي تهمين على الواقع الاجتماعي الفعلي. كان الدين والميتافيزيقا والخطابة الأخلاقية يؤدّي مهمّة مقايسة الإنسان بالصورة المضادّة لما كان يتحتّم بالضرورة أن يصير إليه ضمن التفاعل مع ما يقوم مقام الأساس من العالَم التاريخي. وإذا ما استثنينا مؤلّفات بعض الكتّاب الذين هم أشدّ حزما وصرامة، فإنّ هذا التناقض قد عرقل تحليل الإنسان في الحقبة البرجوازية وجعله عرضة للغلط.

إنّ ضرورة الأخلاق المثالية تنتُج عن الوضع الاقتصادي للبرجوازية. وبقطع النظر عن بعض الاقتصاديين القوميين التهكّميين الذين ينتمون إلى القرن المنصرم، كان تطوّر المنافسة الحرّة تطوّرا متصاعدا لم يعد يخضع لأيّ قيد، قد اقتضى ضوابط معيّنة حتّى في

(١) المصدر نفسه

نظر الذين استبسلوا في الدفاع عنها. لقدْ ضمِن القانون العامّ وقانون الجريمة أنْ تبلغ لعبة القوى هذه توازنا معيّنا وإن كان بالطبع توازنا هشّاً، من شأنه أنْ يكفل عمل المجتمع بكيفية ثابتة نسبيّا. وتُضمُّ إلى ذلك، العاداتُ والأخلاق والأعراف التي تحفظ المنافسة وتحدّ منها ضمن أشكال بعينها. لكن، طالما أنّ المبدأ اللبرالي لا يُحَدُّ إلاّ بواسطة مثل هذه الحدود القانونية والتقليدية كما هي الحال في جزء من إنجلترا القرن التاسع عشر، فإنّ هيمنَتَه تكوّن حالة خاصة في التاريخ الاقتصادي. ذلك أنّ هذا قد اقتضى قبل هذا الطور وبعده، إجراءات متعدّدة تقوم بها الدولة لكي يتمكّن الكلّ الاجتماعي بعامّة من أن يعيد إنتاج نفسه في الشكل المعطى. إنّ المصالح الاجتماعية التي كانت تتعدّى أفق الذات الاقتصادية الجزئية، كانت تضطلع بها تنظيمات كنسية وخاصّة كما الأخلاقيات التي تتأسّس على الفلسفة، فضلا عن المؤسسات القضائية والاقتصادية-السياسية أو المؤسسات الأخرى التي تعود إلى الدولة. ومن ثمّ فإنّ أحد مصادرها يكمن في الحاجة الاجتماعية إلى صدّ مبدإ المنافسة في الحقبة التي كان يطغى عليها. بهذا الاعتبار يظهر ضمن النظرة المخلقِنَة (فرزيتلشيه) للإنسان، أنّ مبدأ عقليّا قد اتّخذ شكلا مثالياً خدّاعاً[١]. وفضلا عن ذلك، يُفهم رفض الغرائز التي لا تندرج ضمن الغائية الاجتماعية، انطلاقا من شدّة الهيمنة الاجتماعية. إذْ في المقابل، لم يكن من الضروريّ أن

---

(١) قارن في هذا الغرض التفصيلات الواردة في «المادية والأخلاق ـ Materailismus und Moral» [ضمن: **الأعمال الكاملة**، المجلّد ٣، فرانكفورت/ ماين ١٩٨٨، ص. ١١١ وما بعدها].

يُنصَح فقراء القرن الأخير بالاعتدال في المنافسة والتنافس. ذلك أنّ الأخلاق تعني بالنسبة إليهم، الطاعة والقناعة والانضباط والتضحية من أجل الكلّ، أي ببساطة قمعَ مطالبهم الماديّة. وفي المقابل، كان التنافس فيما بينهم أمرا منشوداً، أمّا تعديل هذا التنافس وتلطيفه بواسطة توافقات ذات صبغة اقتصادية وسياسية، فكان أمرا معسَّرا. ولم يكن التعبير عن تطلعاتهم الماديّة التي كانت الأخلاق ههنا تعمل على الحدّ منها، تعبيرا عن المبادرة الخاصّة، بل عن الفعل المشترك، وهذا الفعل المشترَك هو الذي كان يُناهَض إيديولوجياً من خلال استنكار تلك المصالح واستقباحها.

الباعثان كلاهما متداخلان في نقد الأنانية، أعني الباعث الذي يتعلّق بالمجتمع بعامّة والباعثَ الذي يرتبط بالطبقة. أمّا التعارض الذي تنطوي عليه الأخلاق ويصدر عن هذا الجذر المضاعف، فهو الذي يعطي للمفهوم البرجوازي في الفضيلة كما يظهر للعيان عند المفكّرين والسياسيين التقدّميين، طابعه غير المحدَّد والملتبس. إنّ تهمة الأنانية التي تعارضها الأنثروبولوجيا بأطروحة طبيعة إنسانية أنبل أو بمجرّد وسم هذه الطبيعة بالحيوانية، لا تتعلّق في الأساس بنزوع الأقوياء إلى التسلّط وبالشعور براحة البال إزاء البؤس وبالتمسّك بأشكال للمجتمع منصرمة وظالمة. لم تنفكّ الأخلاق الفلسفية بعد انتصار البرجوازية، تستعمل الحيلة تلو الحيلة حتّى تكون محايدة في هذه النقطة. وكان يُفترض أنّ الجزء الأكبر من الإنسانية قد اعتاد بالأحرى السيطرة على طِلْبتِه للسعادة، وقمعَ رغبته في أن يعيش عيشة طيّبة مثل تلك الأقلية التي كانت لهذه العلّة تحديدا، تقبل بأنْ يُدان وجودها بالمعنى الدقيق، بواسطة هذا الحكم الأخلاقي القابل للاستعمال. إنّ دلالة

الفضيلة البرجوازية هذه بوصفها وسيلة هيمنة، قد اكتسبت أهميّة ما انفكت تتزايد. في الدول الكليانية أيّامَنا هذه حيث لا يُفهم كامل الحياة الفكرية إلاّ من منظور توجيه الجماهير، تُعرّى وتُسقَطُ بكيفية واعية عناصر الأخلاق التقدّمية والإنسانوية، وتُقدَّم على أنّها باطلةٌ غاياتُ الفرد بالنظر إلى كلّ ما تشير إليه الحكومة في كلّ مرّة بوصفه هدفا عامّاً. وحتّى عندما يُقال في بعض تيّارات الفلسفة النفعية وبخاصة في الاقتصاد القومي اللبرالي، إنّ المصلحة الذاتية هي المصدر المشروع لضروب الممارسة، لكي تُقرن بعد ذلك من خلال تركيبات تقوم على المجازفة ومغالطات منطقية مكشوفة، بالسلوك الخلو من الأنانية الذي تُطالَبُ به الجماهير، فإنّ الكتّاب الآخرين الذين لم يدافعوا عن الأنانية ضمن مجرّد الحدود المتواضع عليها وبكيفية «نظرية» بحتة وإن صحّت العبارة، في لحظ عين[1]، بل أشهروا على الملأ بأنّ الأنانية هي ماهية هذا الشكل الذي للوجود الاجتماعي، قد كانوا كتّاباً مكروهين يُرتاب في أمرهم. إنّ نقد الأنانية يتلاءم مع منظومة الواقع الفعلي الذي يقوم على الأنانية أكثر مما

---

(١) قارن على سبيل المثال، جريمي بنتام. ذلك أنّ مبدأه الأخلاقي الأساسي عامٌ إلى درجة أنّ فيلسوفين ألمانيّيْن يعبّران عنه بكلمات متناقضة تماما. فحسب ف. فوندت (خطاب «حول الحرب الحقيقية»، فلوغشريفت، لايبسيش ١٩١٤ة ص. ٢١ وما بعدها)، لا يبقى أيّ شكّ في أنّ بنتام كان قد علّم أنّ «كلّ امرئ يفعل بمقتضى ما يفيده». وأمّا حسب أ. كراوس (**مبادئ ج. بنتام لأجل حقّ مستقبلي للشعوب وسلم دائم**، تحرير أ. كراوس، هالّه آن در زاليه ١٩١٥، ص. ٨)، فهذا يعني على العكس من ذلك أنّ «كلّ امرئ يفيد قدر المستطاع». إنّ التناقض الكامن في مفهوم الأنانية هذا ينحلّ عندما نعود إلى المجتمع الذي يتعلّق هذا المفهوم بطبقاته بكيفيات مختلفة. فالفرد يعتمد هذه الدلالة أو تلك حسب وضعيته الاجتماعية.

يتلاءم مع الدفاع العلنيّ عنها، ذلك أنّ الأنانية تقوم أكثر فأكثر على تكذيب طابعها الخاصّ، وأمّا الصلاحية العلنية للقاعدة فستكون في الوقت نفسه سببا في زوالها واضمحلالها. بقدر ما لا يستطيع الطرف العادي الذي ينتمي إلى الفئة المسيطرة أن يُدرك في سرّه بواعث مغايرة للّتي تصدر عن الأنانية بالدلالة الصارمة للعبارة، يستنكر إشاعتها على رؤوس الملأ. إنّ الأنانية التي صار يُعبَّر عنها في عصرنا الحديث بكيفية قدسية، «الأنانية المقدَّسة» التي تكرّسها الدول المحاربة، هي بالأحرى في نظر الفرد الذي ينتمي إلى الجماهير، الضدُّ المباشر للمصلحة الذاتية، ذلك أنّها تدفعه إلى التخلّي عن الرفاه والأمان والحرية. فهي تُظهر الميول العنيفة للفئات الصغرى داخل المجتمع، ولا علاقة لها البتّة بسعادة معظم الأفراد. لقد احتمى فريدريش الثاني ملك بروسيا، بالأخلاق لينكر أنّ سياسته التي تقوم عن قصد، على الأنانية، مستلهَمةٌ من ماكيافلّي الذي كان مع ذلك قد أسّس لها في السابق، وأمّا **حكاية النحل** لماندفلّه حيث يثبت ويُشهر تحت شعار «رذيلة خاصّة، فائدة عامّة»، بأنّ الأنانية هي أساس المجتمع الراهن، فقد دحضها بخاصّة، وفي هذا دلالةٌ كافية، أحدُ الفلاسفة الممثِّلين للبرجوازية إذْ تبوّأت سدّة الحكم[1]. لقد كان ماندفلّه نفسُه يعلم جيّدا أنّ الأشخاص الذين يجسّدون بقوّة الأنانية هم تحديداً الذين يستنكرون الإشهار بها على الملأ. و«ينبغي أن نعتقد» فيما يتعلّق بكلّ واحد منهم، «أنّ الأبّهة والترف اللّذين يحيطان به ليسا على الإطلاق سوى بلاء يُبتلى به وأنّ الجاه الذي يظهر فيه

---

(١) قارن: بركلي، **آلسيفرون**، المحاورة ٢، §§ ٤ و٥.

هو حمل ثقيل، لا ينفصل للأسف، عن الدائرة الرفيعة التي يحيا فيها، وأنّ فكرَه النبيل الذي ينزع إلى الارتقاء عاليا فوق السواد الأعظم من الناس، ما ينفكّ يتوق إلى الارتقاء فلا يجد ما يرضيه في مثل هذه المتع الوضيعة، وأنّه يتوسّل طموحَه الأعلى لطلب الخير العامّ، وأنّ رغبته الكبرى هي أن يرى وطنه مزدهرا تقرّ فيه عين كلّ مواطن»[1].

إنّ ما يُعبَّر عنه في الفلسفة بوصفه استقباحا للميول الغريزية، يظهر في الحياة الفعلية بوصفه ممارسة تقمعها. كلّ الغرائز التي لا تتحرّك ضمن أطر محدّدة سلفا وكلّ طِلْبَة للسعادة غير مشروطة، كانت تُخضع وتُقمع لصالح تطلّعات «أخلاقية» ترتبط بـ«الخير المشترَك»، وكما أنّ هذا الخير المشترك كان بالقدر نفسه، يتناقض مع المصالح المباشرة لمعظم الناس، فإنّ تحويل الطاقات النفسية إلى أشكال مسموح بها اجتماعياً، كان يفلت من كلّ تأسيس عقلي، وفضلا عن القهر المادّي، كان المجتمع يحتاج لترويض الجماهير وتدجينها، إلى [أشكال] تربية تطغى عليها الميتافيزيقا والدين. لقد طُولِب السواد الأعظم من البشر بما لا يحصى ولا يعدّ من التنازلات على مَرِّ كامل التاريخ وإلى يوم الناس هذا، بما في ذلك أيضاً تلك الأطوار التي كانت قد بدت ضمن السياق العامّ، على أنّها أطوارُ رقيٍّ وتقدّم. كانوا يُلقَّنُون بشتّى وسائل القوّة والإقناع، الانضباطَ الذاتيّ والتعايش فيما بينهم ومعايشة المسيطرين. لقد رُوِّض الأفراد وكُبح جماحُهم. وفي نهاية المطاف، كانوا يمثُلون بوصفهم موجودات

---

(١) ماندفلّه، **حكاية النحل**، تحرير أوتو بوبرتاغ، مونشن ١٩١٤، ص. ١٣٨.

أخلاقية، ضمن الوعي الرسمي ووعيهم السطحي أيضاً. والحقّ أنّه كان من الممكن أن تظلّ الغرائز والانفعالات القبيحة كامنة خامدة في قرارة أنفسهم، ولكن وحدها الطبائع الضعيفة والمنبوذة كانت تستسلم لها. أمّا الأسياد المهيمنون أنفسُهم فقد كانوا ملزَمين بأن يخوضوا صراع الوجود المحتدم، بلا أيّ اعتبار ولا شفقة، ولكنّ هذا كان ينتمي إلى الضرورات الفظيعة. وأمّا الدعاية الأخلاقيةُ للطبقة العليا للبرجوازية التي كانت تشمل المجتمع بأكمله، فتفعل فعلها المنعكس في ممثِّل هذه الطبقة على نحو أنّ استغلال البشر والأشياء والتحكّم فيهم لا يمنحانه طبقا لإيديولوجيته، أيَّ مسرَّة، بل ينبغي أن يظهرا على أنّهما من باب خدمة الكلّ وبوصفهما عملا اجتماعيا وإنجازا لمسار حياة محدَّد سلفا، ومن ثمّ يتعرّف إلى نفسه فيهما ويستحسنهما. نستطيع أن نعتبر رموزا لحقبة طغيان المصلحة الشخصية (آيغِنُنُوتْسْ) هذه، لوحاتِ النهضة تلك حيث نرى أصحاب العطاء يركعون بوجوههم القاسية والمُرَائية، تحت الصليب ركوعَ القدّيسين الخاشعين.

تتعدّى مناهضةُ الأنانية مجرّدَ الدوافع الفردية، فهي تتعلّق بالحياة الوجدانية في مجملها وتعارض في نهاية المطاف، المتعة التي لم تُعقلَن، أي المتعة الحرّة التي ليس لنوازعها أيّ علل تبريرية. أمّا إثبات المضرّة فلا يؤدّي في هذا المضمار، دورا يُذكَر. إنّ للإنسان كما ينبغي أن يكون، أعني للنموذج الذي يؤسّس كلّيا الأنثروبولوجيا البرجوازية، علاقة مشروطة باللّذة، فهو موجَّه إلى «قيم أعلى». ذلك أنّ اللّذة في شكلها المباشر بما هي لذّة جنسية وبعامّة بما هي فضلا عن ذلك، لذّة مادّية، لا تحتلّ في حياة الإنسان النموذجي إلاّ حيّزا

ضئيلا. فالعمل الذي يُنجزه الفرد لذاته وللآخرين، إنّما يحصل بمقتضى أفكار عليا لا ترتبط به إلاّ بروابط بعيدة، هذا إذا كان هنالك مجال بعامّة للحديث عن روابط. فالواجب والشرف والجماعة هي التي تعيّن الإنسان الحقيقيّ وتجعله أفضل من الحيوان. في كلّ فعل يدّعي قيمة ثقافية إنّما يقع التشديد بقوّة في الكلام على أنّ باعث اللذّة لا يؤدّي فيه دورا حاسماً. وهذا لا يعني البتّة أنّنا نستنكر علنا وبإطلاق المسرّات. بل على العكس من ذلك، يفترَض في البشر ألاّ ينصرعوا ولا يهرعوا بأيّ ثمن، في أظلم مواضع العمل وأبأسها وعند القيام بأكثر الأعمال رتابةً ومع أشقى شروط الوجود وبالنظر إلى مجرى حياة يتّصف بالحرمان والإذلال والمخاطر ويخلو من أيّ أمل في التحسّن المستمرّ. بقدر ما تفقد المواساة النابعة من الدين مصداقيتها المتأكّدة، يصير جهاز الثقافة أكثر تهذيبا وتهيّؤاً لإثارة السرور لدى عامّة الناس. إنّ الخمّارة والحفلات الشعبية في الأزمنة الماضية كما العروض الجماهيرية الرياضية والسياسية في وقتنا الحاضر، والعناية التي تنمّ عنها الحياة العاطفية للأسرة كما الصناعات الحديثة للترفيه، والبرامج الإذاعية المسلية كما الجدّية، تهدف كلّها عن قصد إلى إثارةِ حالة من الرضا. ولا شيء يجعل الإنسان في موضع الرِّيبة أكثر من أن يكون في دخيلته نافرا من الحياة كما هي عليه الآن. غير أنّ الحالة النفسية التي تعبّر عن الابتهاج طبقا للتعليمات، هي مختلفة إلى حدّ بعيد عن الميل إلى متع الحياة وعن انشراح الصدر الذي ينبع من الرضا والإشباع الفعليّيْن. لا يجري الأمر في النمط البرجوازي، مجرى اللحظات المشحونة بالمتعة التي تشعّ بالسعادة والغبطة على الحياة بأكملها وتغمر أيضاً بنور ساطع تلك الفواصل التي ليست هي

في حدّ ذاتها ممتعة وبهيجة. إنّ الوعظ المثاليّ الذي يحثّ على الترفّع ونكران الذات، قد أضعف القدرة على المتعة المباشرة واستخْشنها، بل أعدمها في كثير من الحالات. إننا نخلط بين السعادة وبين عدم وقوع نوائب الدهر وصراعات الضمير، أي التحرّر النسبي من الآلام والمخاوف الظاهرة والباطنة، ذلك الوضع المحايد الذي يكون في كثير من الأحيان وضعاً مُعْتَكِراً جدّا حيث تعتاد النفس المراوحة بين النشاط الخارجي والتبلّد. لقد بلغ استقباح اللّذة «الوضيعة» درجةً صار يبدو معها مَن ينساق إليها على أنّه خبيث بدلا من أن يكون حرّا، وفظٌّ بدلا من أن يُعترَف له بذلك، وأبله بدلا من أن يكون ذا فطنة. لقد حلّ الواجب في علاقة الزواج، محلّ اللّذة، وأمّا الفئة الاجتماعية التي احترفت اللّذة، فقد احتُقرت واتُّهمت حتّى كادت تسقط في الجريمة والانحراف. لقد صُدَّت اللّذة من الدائرة المنيرة للوعي الثقافي ليُلقى بها في المنفى البائس للبغاء وللسفاهة المحدودة للبرجوازية. إنّ السيرورة التاريخية التي كان الفرد فيها قد بلغ وعيه المجرّد بذاته، قد نسخت حقّاً إلى جانب العبودية، شكلا من أشكال المجتمع الطبقيّ، ولم تنسخ واقعَه، ومن ثمّ فهي لم تحرّر البشر وحسب، بل استعبدتهم في الوقت نفسه استعبادا باطنياً. في الأزمنة الحديثة صارت علاقات الهيمنة تُحجَب اقتصاديا بواسطة الاستقلالية الظاهرة للذوات الفاعلة في الإنتاج الاقتصادي، وفلسفيا بواسطة المفهوم المثالي في الحرية المطلقة للإنسان، ومن ثمّ فإنّها تُستبطَن من خلال زمّ مقتضيات اللذّة وإعدامها. لكنّ هذا المسار الحضاري الذي لا ريب أنّه يتجاوز كثيرا العصر البرجوازي، هو الذي أفضى

رأساً إلى تكوين وترسيخ طبائع نمطية ممثّلة، ومن ثمّ ختم بخاتمه الحياة الاجتماعية.

II

من الممكن أنّه كان يبدو بالنسبة إلى ملاحظ غير متمعّنٍ، في أثناء الحقَب الأكثر هدوءً للقرون الأخيرة، أنّ البشر قد بلغوا مرتبة المثال الأخلاقي للمحبة والتآخي والتعاون، أو أنّهم على الأقلّ قد اقتربوا منها. لقد طوّرت ضروب الإنتاج المتعارضة حيث يطغى بالضرورة مبدأ اللامبالاة والعداء على الواقع الفعلي لأنّ الجميع يتنافسون فيما بينهم، جوانبَ إيجابية بالنظر إلى الأشكال القديمة للمجتمع: كانت كلّ خطوة أخرى من خطوات التحقيق وكلّ توسيع للمنافسة يفضيان في نهاية المطاف إلى تحسينات وتسهيلات، ويقدّمان الدليل القاطع على أنّه يمكن للقرارات التي تتّخذها الذوات الاقتصادية على أساس هذا المبدإ الجديد، أنْ تحافظ على مجرى الحياة الاجتماعية. لكنّ هذه المراحل الهادئة التي لو نظرنا فيها عن كثب لتبيّن أنّها كانت في الحقيقة متقلّبة إلى حدّ ما، لم تقطعها الحروب والمجاعات والأزمات الاقتصادية وحسب، بل كذلك الثورات والثورات المضادّة، وهذه الأحداث جميعاً تقدّم موادّ تاريخية تدلّ على اقتران الأخلاق بنمط سلوك الإنسان البرجوازيّ. في الثورات المضادّة لا يظهر هذا الاقتران بوضوح كما هي الحال في الثورات. إنّ ثأر الكاثوليكية لنفسها في إنجلترا القرن الثامن عشر، ثأرا جعلها تنتصر بشكل مؤقّت، وهيمنةَ أسرة البُربون بعد سقوط نابليون، وإسقاطَ الجمعية التأسيسية، تندرج كلّيا في سياق الانتقام إلى درجة أنّ التناقض المبسوط ههنا بين

الأخلاق والواقع الفعلي للإنسان البرجوازي، بين وجوده وصورته الإيديولوجية المنعكسة، لا يمكن أن يظهر للعيان. ذلك أنّ الفئات البرجوازية المتخلّفة هي التي تنتصر مع بقايا الإقطاع، في الثورات المضادّة. وفي المقابل، ما يميّز الميكانزمات التاريخية التي تعيد إنتاج الطابع البرجوازي، هو بالأحرى الحركات التي يقوّمها على الأقلّ المؤرّخون التقدميون، بوصفها إيجابية، أي من حيث توافق أهداف الطبقة التي تنتمي إليها. إنّ حركات التمرّد والعصيان الصغرى التي تتخلّل كامل تاريخ أوروبا، من مثل الحروب الأهلية في الدويلات الإيطالية في القرن السادس عشر وصراع الطوائف والملَل الهولندية في القرن السابع عشر والانتفاضات الإسبانية في القرن السابع عشر والاحتجاجات الطلاّبية وغيرها في ألمانيا وفرنسا خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، تذكّرنا بأنّ الأحداث الثورية الكبرى تبرز في كلّ بلد على أساس صراعات متّصلة. فالوضعية البائسة للأهالي الفقراء تكوّن قاعدة لهذه الأحداث، أمّا البرجوازية في المدن فهي التي كانت تؤدّي دور الريادة. وحسْبنا ههنا أن نشير إلى بعض الأحداث التاريخية التي توضّح بخاصّة الوضع القائم الذي يخصّ فئات برجوازية ذات أهمية اجتماعية، والذي يتناقض مع أخلاقياتها. والحال أنّ ضربَ الخبث والقسوة الفعليَيْن اللذين يتّصف بهما هذا العصر غالبا ما يكونان في تاريخ الحياة اليومية وفي «حركاتِ وسكنات» العصر الحديث، مخفيّيْن بالنسبة إلى تلك الفئات الاجتماعية التي لم تقم في حدّ ذاتها بتجريبهما، فإنّهما يظهران للعيان بعللهما وفي مظاهرهما الجوهرية، في أثناء الحقَب التي ينفرط فيها النظام الاجتماعي. سنحاول لاحقا أن نشير إلى البنى النمطية المشترَكة

بين المسارات المعروفة في التاريخ الحديث. وحتّى إذا كانت دلالة الأحداث التي يُفترض أنّها غرض الحديث في هذا الموضع، متنوّعة جدّاً بالنسبة إلى تقدّم البشرية، إذْ بعضها محلّي تماما والبعض الآخر يغلب عليه الطابع الديني أكثر من الطابع السياسي، فإنّه يمكن أن نتعرّف مع ذلك في هذه المواضع المشار إليها، على التكوكُب (كونشِتلاَسْيُون) الاجتماعي من حيث أهمّ توسيطاته ومن حيث يكوّن شرطا لسلّم القيم المثالية، ولرفض الأنانية نظريّاً، وللعنف والقسوة اللذيْن يتّصف بهما الوضع النمطي للبرجوازية. إنّ الوجود البشريّ الفعلي والوعي الأخلاقي المناقض له ينتُجان كلاهما مثلما ينتج ارتباطهما الديناميّ عن القاعدة الاجتماعية. والآن، علينا أن نطوّر بعض المقولات النمطية انطلاقا من موادّ تاريخية.

لقد طغت على نموّ أشكال الحياة البرجوازية وتوسيعها، انتفاضات شعبية عارمة منذ الحقبة التي سعى فيها الرومان تحت قيادة كولا أصيل رينزو، إلى توحيد إيطاليا في سياق دكتاتورية خُلعت عليها عباءةُ الديمقراطية، وقد كانت وقتئذ محاولة غير مواتية للعصر، وصولا إلى الحقبة الحديثة التي تحقّقت فيها تلك الوحدة على الأرضية نفسها. وعلى الرغم من تنوّع طابعها التاريخي ووظيفتها في التقدّم الاجتماعي فإنّ تلك الانتفاضات تُبرز ظاهرات اجتماعية ونفسية مشتركة ذات أهمية كبرى ولاسيّما بالنظر إلى الحاضر. إنّ في صعود سافونارول ومدّة حكمه القصيرة علامةً تدلّ على كامل سلسلة النزعات المشابهة خلال ذلك القرن. زعماءُ روحيّون كانوا يجسّدون مصلحة المجتمع الفرداني الناشئ، هم الذين صارعوا الوضع البالي لمنظّمة الكنيسة. لقد توصّل الإصلاحيون إلى تحقيق التغييرات

الضرورية في مجال الكنيسة، من حيث كانوا خلفاً لسلسلة من الوجوه الدينية التي احتجّت على الوضع القائم. أمّا الثورات الإنجليزية والفرنسية للقرن الموالي فقد أفضت إلى الشكل السياسي الذي كان الاقتصاد يحتاج إليه. وهنالك تيّارات مماثلة كان تأثيرها في ألمانيا مرتبطاً بحروب التحرير. أمّا العصر الحاضر فيشهد تكرار المجرى الذي تتميّز به الحركات البرجوازية، ذلك أنّ الشكل قد شُوِّهَ الآن بكيفية غريبة ومضحكة لأنّ الوظيفة التقدّمية التي كانت تضطلع بها تلك النزعات الماضية بالنظر إلى إمكانية التغلّب على الوضع المتناقض كلّياً الذي كان يطغى على المجتمع، لم تعد ترتبط بنشاط البرجوازية، بل انتقلت إلى صفّ الفئات التي تهيمن عليها البرجوازية. وكما أنّ الممارسات القاتلة للطبّ الصيني والهندي التي كانت في وقتها فعّالة، تثير بالمقارنة مع الجراحة الحديثة، ذعرا شديداً، وكما أنّ الذهنية الخرافية الرعناء للمرضى المحدودين الذين يُنكرون هذه ويستسلمون إلى تلك، ما تنفكّ تثير فزعا عميقا بقدر ما تتوسّع الهوّة التي تفصل بين هذه وتلك وتُلزم بنظرة كلّية، فإنّ الحركات الراهنة إذْ يُنظر إليها من منظور مصلحة الجميع وليس من منظور مصالح الفئات المتنفّذة على الصعيد القومي، تحمل في ذاتها ختمَ الأضحوكة والتعصّب الذي لا طائل من ورائه. وكما أنّ تلك الممارسات العلاجية إذْ يُنظر إليها ممارسةً ممارسةً، ظلت هي هي رغم ذلك التبدّل، فإنّ الحركات الاجتماعية تظلّ متماثلة بقطع النظر عن التغيّر الجذري للوظيفة.

يُظهر أساس هذه الحركات بنيةً نمطية. ذلك أنّ لبرجوازية المدُن مصالحها الاقتصادية الجزئية، فهي تحتاج إلى نسخ جميع العلاقات

والقوانين التي تحدّ من صناعتها، سواء كانت امتيازات إقطاعية أو أشكالا إدارية أو تدابير اجتماعية وقائية متصلّبة؛ وفضلا عن ذلك تحتاج إلى بعث مجالات اقتصادية واسعة ومركّزَة ومستقلّة إداريّاً، وإلى جيوش منضبطة وإخضاع كامل الحياة الثقافية إلى منظّمات قومية، وإلى زوال ودحر جميع القوى التي تتعارض معها، وإلى تشريعات تُقدّ على منوال ما ترمي إليه، وإلى تأمين النقل وضمان سرعته. أمّا جماهير بروليتاريا المدن والأرياف فكانت لها دائما مصالح مغايرة. وبقدر ما كان التفاوت الاجتماعي الذي كان يقصم ظهر هذه الجماهير بالذات، يكوّن الشرط الأوّلي للتقدّم الاجتماعي على هذا الصعيد التاريخي، كانت الرغبة الطوباوية في المساواة والعدالة، تتطابق مع الوضع البائس للمضطهَدين والمقموعين. وبما أنّ مصالح البرجوازية كانت تتعلّق بنظام الملكية، فإنّها كانت تتنافر كلّياً مع مصالح الجماهير. إنّ المنظومة التي عملت البرجوازية على إرسائها وتوطيدها كانت تتضمّن من البداية وعلى الرغم من كلّ تقدّم، على الهوّة التي تفصل بينها وبين الجزء الأكبر من المجتمع، هوّةً سحيقة ما انفكّت تزداد سُحقاً. أمّا توسّع هذه المنظومة فكان يعني حقّاً وقبل كلّ شيء، تحسين الوضع بالنسبة إلى الإنسانية، ولكنّه لم يكن يعني هذا البتّة بالنسبة إلى معظم الناس الذين كانوا يعيشون في تلك الحقبة. إنّ الشكل الخاصّ الذي يتعلّق بكيفية صراع هذه الحركات «لأجل الشعب»، ينتج عن سعي البرجوازية إلى تغليب مطالبها الخاصّة التي تتعلّق بإدارة أكثر معقولية تستعين فيها بالجماهير الشعبية التي يئست من القوى الإقطاعية، وفي الوقت نفسه تتمكّن بواسطتها من بسط الهيمنة على هذه الجماهير. ويُفترض في الشعب

أن يُدرك أنّ التحديث القوميّ سيعود عليه هو بالذات ومع طول المدّة، بالفائدة. أمّا زوال النظام السيّئ الذي كان الشعب إلى حدّ ذلك الطور، ضحيةَ انتهاكاته، فلن يضع بالطبع حدّا نهائياً لجميع المشاكل والتخوّفات، كما يمكن أن توحي بذلك في بعض الأحيان الذكرى المتهافتة للكنيسة الأمّ التي ترعى أبناءها، بل إنّ الحريات الجديدة تعني بالأحرى، أنّ كلّ فرد مسئولٌ أكثر فأكثر عن نفسه وذويه، مسئوليّةً ينبغي أن تحثّه عليها وسائلُ التربية والتنشئة. فلا بدّ أن نصنع للفرْد ضميرا ووعياً. وبما أنّه يكافح لأجل الحرّيات البرجوازية، فلا بدّ في الوقت نفسه، أن يتعلّم أيضاً كيف يناهض نفسَه ويصارعها. فالثورة البرجوازية لم تنته بالجماهير إلى وجود سعيد دائم وإلى المساواة الكلّية اللذين كانت تتوق إليهما، بل إلى الواقع القاسي للمجتمع الفرداني.

تعيّنُ الوضعية التاريخية طبيعةَ الزعيم البرجوازي. بينما تتطابق أفعالُه مباشرةً مع مصالح المجموعات الجزئية من المالكين، يتناهى إلى المرء من مظهره وانفعالاته، صدى بؤس الجماهير. وبما أنّه لا يقدر بأيّ حال من الأحوال أن يحقّق لهذه الجماهير إشباعا فعليّا لحاجاتها، بل يسعى بالأحرى إلى حشدها لأجل سياسة ما تنفكّ تتقلّب علاقتها بالدفاع عن هذه الحاجات، فإنّه لا يستطيع أيضاً في حدّ ذاته أنْ يتعلّق بأنصاره إلاّ جزئيّاً من حيث يجعلهم يجتمعون بكيفية معقولة، على أهدافه، ومن ثمّ يتحتّم على الأقلّ أن يكون الاعتقاد الجيّاش في عبقريته والتحمّسُ المجرّد قويّين قدْر قوّة العقل. بقدر ما تتنافر سياسة الزعيم البرجوازي مع المصالح المباشرة للجماهير، يتعيّن في نهاية المطاف أن تشحن عظمتُه الوعي العامّ

ويتحتّم أنْ يُرفع طبعُه إلى مصافّ «الشخصية». فالعظمَة الشكلية، العظمة بقطع النظر عن مضمونها، هي بعامّة وثنُ التصوّر الحديث للتاريخ. إنّ الخطابة المولعة بالعدالة التي تقترن بصرامة الزهد، والمطالبة بالسعادة العامّة إلى جانب نبذ عدم الاكتراث واللّذة، والعدلَ الذي يحيط بنفس القدْر من المحبة بالفقير والغني، والتردّد بين الانتصار إلى علية القوم والدفاع عن عامّتهم، والتصدّي بالقول للّذين يستفيدون من السياسة الخاصة [بالزعيم]، والضربات الفعلية الموجَّهَة للجماهير التي يُفترض أنّها تساعده على الانتصار، - صفات الزعيم هذه جميعاً تنتُج عن وظيفته التاريخية ضمن العالَم البرجوازي.

هنالك ظواهر تاريخية جزئية تكمن في مهمّة الزعيم التي يحدّدها التوتّرُ القائمُ بين مصالح الفئات صاحبة القرار ومصالح الجماهير. وبما أنّ الزعيم القائد لا يمكنه أن يؤثّر بذاته ومباشرة على الجماهير، فإنّه يحتاج إلى زمرة من القادة الذين يأتمرون بأمره. وفي غياب كوكبة مصالح نسيقة، فإنّه نادرا ما تكون الحجج وحدها ولذاتها كافيةً، بل يحتاج الأمر بالأحرى إلى رابط عاطفي ما ينفكّ يُجدّد. إنّ اللحظة السيكولوجية في علاقة الزعيم بالأتباع هي لحظة حاسمة عند مثل تلك الانتفاضات والاحتجاجات. على القادة الذين يأتمرون بأمر الزعيم أن يرتبطوا من ناحيتهم في المحبة، بشخصية الزعيم الأكبر، ذلك أنّ ضبابية التوجيهات التي تنتج عن تعارض المصالح، تطال أيضاً وعي الزعيم ولا تترك غيرَ مجال محدود لمضمون المبادئ السياسية التي يُفترَض في العاملين تحت إمرة الزعيم أنّه يمكنهم التمسّكُ بها. ولأجل ذلك فإنّ للصداقات والعداءات الشخصية منزلةً هامّة في مجرى تلك الحركات، ذلك أنّ التناقضات الحادّة بين

الفئات الاجتماعية تخفى حتّى على الذين يمثّلونها، فتظلّ خفية وراء استنكار الدناءة الشخصية للقادة المنافسين وأشياعهم. حتّى الدلالة الهامّة للرموز والطقوس والأزياء الدينية وللخطب الرنانة والملتبسة التي تكون لها قدسية مماثلة للأعلام والألوية واللافتات التي تحمل الشعارات، إنّما تنتج عن ضرورة ربط غير عقلي للجماهير بسياسةٍ ما هي بسياستهم. وبقدر ما يساهم تنوير العقول وتنشئة الفكر، وبخاصّة في أثناء أطوار صعود البرجوازية، في تحرير المجتمع من الأشكال الإقطاعية البالية، يتطابق من جانب آخر، السعيُ إلى نصب الأوثان سواء كانت في شكل «شخصيات» أو أشياء أو مفاهيم، مع ضرورة مؤالفة الجماهير باستمرار مع نزعات فئات بعينها داخل المجتمع. وكلّما توطدّت المصالح الخاصّة بهذه الفئات وتناقضت مع شكل عقلي ممكن للمجتمع، ازداد تأثّر الوعي العامّ بالجانب اللامعقول وتقلّصَ الدور الذي يؤدّيه العملُ على الارتقاء بالمستوى النظري للعامّة. والحال أنّ الاستغراق في تطوير وتعميق مفهوم الأمّة على سبيل المثال، لم يكن يبعث على الخوف بالنظر إلى وضعية المصلحة العامّة في خلال الثورة الفرنسية ثمّ في أثناء الحروب التي خاضها نابليون، فإنّ هذا المفهوم عينَه كان قد اكتسب خلال القرن الموالي طابعا نقدياً ما انفك يتزايد مع التناقضات الداخلية التي ازدادت حدّةً، ولهذه العلّة أُدرِجت هذه المقولة أيضاً في دائرة المحرَّمات التي ما انفكت تتوسّع. إنّ الحركات البرجوازية الباكرة تُظهر هي أيضاً علاقة متقلّبةً وفي كثير من الأحيان نفورا قويّاً إزاء الفكر والعقل، والحقّ أنّ لحظة مضادّة الانسانوية هذه التي تدلّ على التقهقر الحاصل للوضع الفكري وعلى طور بربريّ، لم تطغَ إلاّ في الحقبة التاريخية القريبة.

سرعان ما تُمكّن الانتفاضات والاحتجاجات في العصر الحديث التي أشرنا إليها أعلاه، من التعرّف على التشابهات البنيوية التي أفصحنا عنها. ذلك أنّه من الواضح للعيان أنّ فترة حكم رِينْزُو تعبّر عن المطالب البرجوازية التي تتطابق مع العصر. فالكاتب الحديث لسيرة رينزو يذكّر بصريح العبارة بأنّ محكمته الشعبية كانت مملوءة بأفكار المؤالفة بين الشعوب والسلم العالمية، كما تتعلّق في نظرنا بأسماء من مثل لايبنيتس وروسّو وكنط ولِسّنغ وشلّر(١). لقد كانت الحرية والسلم والعدالة الكلمات المفاتيح عنده(٢). أمّا تسميته في منصب رئيس جامعة الكنيسة فقد كانت في سياق مضادّة النظام الإقطاعي للأعيان الرومان(٣)، وكلّ نشاطاته كانت تقوم على مناهضة هؤلاء «الطواغيت» والدفاع عن فكرة الأمة الرومانية-الإيطالية. «...ذلك أنّي سأواصل العمل بكلّ حياد كما فعلتُ طيلة حياتي كلّها، فأنا أعمل لأجل السلم وسعادة توسكانيا وإيطاليا برمّتها»(٤). لا ريب أنّ كاتب العدل رينزو قد اعتلى سدّة الحكم بدعم جوهري من الطبقات المالكة في روما. ذلك أنّ غريغوروفيوس يروي كيف «ساهم مواطنون من الدرجة الثانية، وفي بعض الأحيان أيضاً التجّار

---

(١) ك. بورداخ، **رسائل كولا أصيل رينزو**، الجزء الأوّل، برلين ١٩١٣-١٩٢٨، ص. ٤٤٨.

(٢) قارن: المصدر نفسه، ص. ٤٤٥.

(٣) قارن: المصدر نفسه، ص. ١٦٣.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الثاني، القسم الثالث، ص. ٢٢٢: "nam sine parcialittate, dum vixero, perdurabo; pro pace et statu totius Tuscie et Italie laboro"

الميسورون، مساهمةً فعّالة»[1] في المؤامرة التي حاكها. «كان الحرس الذي كوّنه يعُدّ تسعين وثلاثمائة فارساً (كافالروتي)، مواطنين خيّالة مسلّحين بأفخر السلاح، وجنودا مشاة يكوّنون ثلاثة عشر فيلقا يعدّ كلّ فيلق منها مائة نفرا»[2]. أمّا «طبقة الفرسان (الكافالروتي)، أي البرجوازيون الأثرياء الذين ينتمون إلى عائلات عريقة» فكانت تمثّل حسب غريغوروفيوس[3] النخبة البرجوازية، «طبقةَ نبلاء جديدة» دخلت في روما ومع الفئات البرجوازية الأخرى والحرفيين والمزارعين، في صراع ضدّ طبقة النبلاء القديمة. وأمّا أوّل القرارات التي اتّخذها رينزو فكانت تتعلّق من بين غيرها بالعدالة الصارمة ضدّ الّذين ينتهكون النظام العام وبإنشاء جيش جمهوري وبنظام موحّد للجرايات والمعونات وبمراقبة الدولة للديوانة وبتأمين أعمال التجّار وكامل منظومة النقل وبإدارة مركزية. لقد أعلن من البداية أنّه «كان مستعدّا للتضحية بحياته محبّةً في البابا ولأجل إنقاذ الشعب»[4]. كانت بورجوازية روما ترى في البابا ممثّلا لمنظّمة مركزية تكافح تعسّف الطبقة الارستقراطية واعتباطيّتَها، وقد سعت السلطة البابوية حتّى بعد سقوط حكم رينزو، إلى تحقيق تلك المطالب في أثناء القرون الموالية وإنْ بدرجاتِ نجاح متفاوتة وغير ثابتة. إذْ بعد سقوط حكمه بوقت قصير تشاور القيصر والبابا في آفينيون حول تخليص فرنسا

---

(١) غريغوروفيوس، **تاريخ مدينة روما في العصر الوسيط** ـ *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*، طبعة جديدة، المجلّد الثاني، دريدن ١٩٢٦، ص. ٣١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٣١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٣١٤

(٤) المصدر نفسه، ص. ٣١٦.

وإيطاليا من اللصوص والعصابات التي كانت تجوب البلاد طولا وعرضا وتهدّد التجارة والحركة الاقتصادية. فالكاردينال (آلبورنوز) الذي كان قبل أعوام قد أعاد كولا [أصيل رينزو] إلى روما من المنفى، هو نفسه الذي أوكلت له مهمةُ إقناع ضبّاط الجيش الإقطاعيين بمغادرة إيطاليا ومحاربة الأتراك[1].

إنّ علاقة كولا [أصيل رينزو] بالمالكين بيِّنَة، ذلك أنّه صوتُ مصالحهم. أمّا علاقته المتناقضة جدّا بالجماهير فتظهر للعيان عند سقوط حكمه. ولا ريب أنّ العائلات الأرستقراطية المعادية له هي التي كانت قد أجّجت نار الانتفاضة الشعبية التي ذهب ضحيتها. لكنّ العلة الأساسية تكمن في «الضرائب المجحفة التي [فرضها] رينزو والإجراءات المالية المتهوّرة»[2]. لقد كان رينزو في حاجة إلى كثير من المال للخدمات التي كان يقدّمها للبابا وبرجوازية روما، وكان من العسير عليه أن يوفّر هذا المال. عندما استدعاه برجوازيّو روما بعد طرده ليعود إلى روما ويتبوّأ فيها من جديد سدّة الحكم، التمس منهم رينزو أن يضعوا تحت تصرّفه الموارد المالية. «رفض التجّار الأثرياء ذلك»[3] وتعيّن على «محاميهم» أن ينظر كيف يجمع المال بكيفية مغايرة. إنّ الحكم الذي كان يستخدمه للدفاع عن مصالحهم، كان قد صار بشكل لم يزل يزداد وضوحا، إلى قمع وقهر عامّيْن. والممارسات التي اضطُرَّ إلى القيام بها، جعلت الناس تكره

(١) قارن: المصدر نفسه، ص. ٤١١.
(٢) بورداخ، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ١٦١.
(٣) غريغوروفيوس، المصدر نفسه، ص. ٣٧٦.

دكتاتوريّتَه. أمّا خيانة مونريالي الذي أمر بإعدامه، فكانت لها أسباب ماليّة خفية، وقد فُهمت بعامّة بهذه الكيفية. لقد تعيّن على هذا العامّي الذي توصّل إلى الحكم، أن يدفع أجر ميليشياته من مال رئيس العصابة[1]. أمّا البابا والبرجوازيون فقد استفادوا من ذلك، ولكنّ رينزو هو الذي كان مكروها من الجميع. لقد تحوّل شيئا فشيئا إلى طاغية مستبدّ. واضطُرّ إلى جانب «الاستغلال المالي العنيف للشخصيات الثرية والمتنفّذة»[2]، إلى استخدام جميع الوسائل الممكنة للتمويل. إنّ الضرائب المفروضة على موادّ الاستهلاك التي كان مذّاك قد ألغاها، والحال أنّه كان في وقت سابق قد حدّ من الأداءات التي تتعلّق بالاستهلاك، والقبولَ بدفع الفدية لتحرير المختطفين، وشتّى أنواع الأعمال الإرهابية، قد أرغمته على اتّخاذ إجراءات لم تزل تزداد صرامةً لحماية حياته الشخصية. «الموت للخائن الذي سنّ الضرائب!»، هذا ما كان يهتف به الشعب الذي اتّجه إلى القبّة لقتله[3]. أمّا ضرورةُ استمالة البرجوازيين الأثرياء ليشهدوا وإن بكيفية ملتبسة بخضوعهم ووفائهم لحاميهم الذي ما زال حيّا يُرزق[4]، للبابا الذي كان مع ذلك يقطن مكانا بعيدا، أعني آفينيون، فقد كانت تعني في الوقت نفسه إخضاع الجماهير إلى نظام البرجوازية، وبهذه الكيفية صار حكم رينزو وعلى الرغم من أفكاره

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٣٨٠.

(٢) بورداخ، المصدر نفسه، ص. ١٠٥..

(٣) غريغوروفيوس، المصدر نفسه، ٣٨١.

(٤) قارن: بورداخ، مصدر مذكور، ص. ٤٢١.

التقدّمية العظيمة، يتّصف شيئا فشيئا بالجور والظلم والإذلال. وأمّا المشاعر الملتبسة التي كانت الجماهير تكنّها لمثل هؤلاء الزعماء الذين كانوا في بادئ الأمر قد تحمّسوا لمناصرتهم، فقد طفت دائما ومن جديد على السطح أثناء الحقب التاريخية اللاحقة. وبما أنّ الجماهير لم تكن تتعلّق بالزعيم بواسطة المعرفة العقلية، بل بالعاطفة وحسب، فقد كان من السهل أن تُفصل عنه ولاسيّما في الوضعيات حيث كانت الأهداف البرجوازية التي كان الزعيم يتعقّبها، تتجاوز بكيفية بيّنة ما كان من الممكن تحقيقه في تلك اللحظة وبالنظر إلى القوى الاجتماعية. وبعامّة، بما أنّ الفشل قد صار مكشوفا للعيان، فإنّه سرعان ما صار من الممكن أنْ يقطع ما كان يُثقل كاهلَ جهاز الدكتاتورية، السحر الذي كان يرتبط بالشخصية المنتصرة التي صُعّدت في ما هو فوق الإنساني. إنّ سلوك الجماهير عند سقوط رينزو وسافونارول والأخوين أصيليْ فيت وروبسبيير وكثير من أمثالهم الذين ألّهَهُم أبناء الشعب، ينتمي هو نفسُه إلى الوحشية التاريخية الفعلية التي هي غرض القول في هذا الموضع.

تظهر أهمّية الرموز للعيان مع هذه الانتفاضة البرجوازية الباكرة لرينزو. ذلك أنّ لاعتنائه الفائق بملبسه وبمظهره دلالةً بعينها. «عندما كان يذهب إلى الكنيسة الأسقفية في عيد القدّيسيْن بيير وبول، كان يمتطي صهوة فرسٍ قتال مرتدياً ثوبا من الحرير الأخضر والأصفر وحاملا بيده صولجانا من المعدن الخالص والبرّاق، يحيط به خمسون من حاملي الرماح. كان رومانيٌّ يحمل مرفرفا فوق رأس رينزو لواءً زُيّن برموز الجيوش التي تأتمر بأمره، وآخرُ يحمل أمامه

سيف العدالة، وكان فارس من فرسانه ينثر على العامّة قطعا نقدية، بينما كان يمشي وراء رينزو أو يتقدّمه موكبٌ رسمي من الفرسان (الكافاليروتي) وموظفي الديوان والأعيان والنبلاء، وكان البوّاقون ينفخون في أبواق من الفضّة والطبّالون يضربون طبولا هي أيضاً من الفضة. وحتّى الكهنة كانوا يحيّون دكتاتور روما على عتبات كنيسة القدّيس بيير، بنشيد (فيني كرياتور سبيريتوس- أقبِل أيها الرّوح الخلاّق)»[1]. أمّا الروايات المتأخّرة فتروي على إثر السيرة الأولى، كيف عاد رينزو إلى روما بعد حملته ضدّ البارونات، لكي يلتقي فيها مبعوث البابا. «لقد ذهب إلى كنيسة القدّيس بيير في موكبه ممتطيا صهوة جواده، وهناك أخذ من المَوْهِف الدالماسيةَ (حلّة القدّيسين) الثمينة والمرصّعة بالماس التي كان يُنصّب فيها قياصرة الألمان ملوكاً، فارتداها فوق لباسه الحربيّ. بهذا الزيّ قصد القصر البابوي وهو يحمل على رأسه التاج الفضّي لحامي الشعب، وفي يده الصولجان، يسير تحت دويّ الأبواق كأنّه القيصر، في مشهد هو في آن رهيب وغريب، إذْ كان يتقدّم السفيرَ الذي تملّكته الدهشة وكان يطرح عليه في لهجة قاسية أسئلة موجزة جعلته يتسمّر في مكانه من الرعب ويلوذ بالصمت»[2]. لقد كتب البابا إلى القيصر مستنكرا الميول الوثنية لرينزو. و«بما أنّ رينزو لم يرض بخطّة رئيس جامعة الكنيسة، فإنّه نسب لنفسه بكلّ وقاحة وتطاول، ألقابا مختلفة... وعلى العكس من أخلاق الديانة المسيحية وطبقا للعادات الوثنية، كان يحمل تيجاناً

---

(١) غريغوروفيوس، مصدر مذكور، ص. ٣٢١-٣٣٣.

(٢) بورداخ، مصدر مذكور، ص. ٤٤٩.

ودالماسيات مختلفة، وعمل على طريقة القيصر، على سنّ قوانين مارقة وجائرة»[١]. أمّا مراسم الأوّل من شهر أغسطس لعام سبع وأربعين وثلاثمائة وألف، التي رُفع في أثنائها رينزو إلى رتبة فارس الإمبراطورية وطُرحت عنه جميع الخطايا والذنوب إذْ اغتسل في الحوض القديم للقيصر قسطنتينوس في حضرة العديد من الأعيان والنائب الأسقفي، فهي تعود ولا ريب إلى السنن الأخلاقية للعصر الوسيط. ومع ذلك، كان كولا [أصيل رينزو] يظهر من جانب آخر بصفته رجل الشعب فألغى من حيث ميله إلى الديمقراطية، استعمال لقب «الدوم» و«الدومينوس» الذي أفرده للبابا، ومنَع الشعارات التي كانت تستعملها العائلات الأرستقراطية وقام بأشياء أخرى مماثلة[٢]. وبالتالي فإنّ الأهمية الكبرى التي كان يوليها للرموز من حيث كانت ترتبط بشخصه، لا يمُكن أن تُفسّر انطلاقا من مجرّد السنن. لقد كانت تقوم على ضرورة أن يتحوّل إلى سلطة جديدة يُتعرّف عليها بالعاطفة. أمّا تسليم الرايات إلى الوفود فهو ينتمي أيضاً إلى طبيعة الزعيم. «في الثاني من أغسطس كان كولا [أصيل رينزو] يحتفل في مقرّ السلطة، بتوحيد إيطاليا أو بالمصالحة بين المدن الإيطالية. فكان يسلّم

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص. ١١٢ وما بعدها: "...non contentus officio Rectoris, uarios titulos impudentuer et temere usurpauit... christiane religionis mores abiciens ac priscos gentilium ritus amplectens, uarias coronas laureasque suscepit ac fatuas et sine lege leges more Cesarum promulgare temptauit..."، قارن: المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٣١.

(٢) قارن: غريغوروفيوس، المصدر نفسه، ص. ٣٢٠

للمندوبين القائمين عليها رايات كبيرة وصغيرة مزيّنة بالرموز والصور، ويضع في أصابعهم خواتم من ذهب علامةً على الحلف مع روما»[(١)].

تقترن هذه الرمزيةُ بالسعي إلى إحياء العادات والسنن القديمة، وبعامّة إذكاء بريق الماضي. ذلك أنّه مهما فعل هؤلاء الزعماء لينسبوا لأنفسهم أسماء الثوريين والمجدِّدين، فإنّه لا يتناسب معهم على الرغم من ذلك، أنْ يعارضوا الوضع القائم وينتزعوا من العلاقات القائمة، ما لا يمكن أن تقدّمه لسعادة الناس إلاّ اللحظة التاريخية الراهنة. فهم يرون في أنفسهم القائمين على تنفيذ قوّة أعلى توجد منذ وقت طويل، والصورة التي يعكسونها في العقول، تحمل علامات الماضي أكثر من علامات مستقبل أفضل. لقد عرض فروم[(٢)] بالتفصيل البنية النفسية التي يقوم عليها هذا السلوك الذي للزعماء والأشياع: «هذا النشاط (هذا السلوك النمطي) ممكن باسم الربّ والماضي ومجرى الطبيعة والواجب، وليس باسم ما لم يوجد بعدُ وما سيُقبل، باسم ما لم يزل يخلو من القوّة، أو باسم السعادة بإطلاق. يستمدّ الطابع المتسلّط قوّته للممارسة الفعلية من جنوحه إلى قوى عليا». إنّ الجماهير التي كان هؤلاء الزعماء يستمتعون بمخاطبتها، كانت تعيش وضعا بائساً، وبما أنّها لم تُدمج في أيّ مسارِ عملٍ عقلي، فإنّها ظلّت دوما في حالة نفسية[(٣)] غير متطوّرة

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٣٣٢.

(٢) **دراسات حول السلطة والعائلة** ـ *Studien über Autorität und Familie*، منشورات معهد البحث الاجتماعي، المجلّد الخامس، باريس ١٩٣٦، ص. ١٢٠ وما بعدها.

(٣) قارن فيما يتعلّق بالمماثلة بين الطابع المتسلّط والطابع المتمرّد، فروم، مصدر مذكور، ص. ١٣١.

يجتمع فيها في الآن نفسه، التسلّط والتمرّد، ومن ثمّ كادت لا تمتلك أيّ أثر يدلّ على وعي طبقيّ قائم بذاته[1]. وعلى الرغم من كلّ تمرّد على العلاقات القائمة التي كان الزعيم يسعى إلى إقناع الشعب للتسليم بها، فإنّه لم يكن باستطاعة الزعيم أن يقصد تقويض استعداد هذه الجماهير للتبعية الباطنة وإيمانها الأعمى بالسلطات. أمّا نقد السلطات الجزئية المتهافتة فلا يجعل الحملات الدعائية للزعيم تقترن بأيّ نزعة تلتمس مزاولة معقولية غير محدودة. وإذا كانت الجماهير قد تكتّلت بحكم روابط غير معقولة، ضمن منظومة قديمة، فإنّه لا يحلّ الآن محلَّها مجتمعٌ يمكنه أن يتقرّر فعليّاً بواسطة فعالية المصلحة العامّة كما تدّعي الإيديولوجيا البرجوازية ذلك. كلّما قُوّضت السلطات القائمة أو على الأقلّ انتُهكت مع انتشار الحرّية، اشتدّت الحاجةُ إلى الإشادة بسلطان الحكم الجديد بواسطة الرجوع إلى القوى الأساسية القديمة التي لا تقع من حيث قِدَمُها، تحت طائلة عدم الرضا والرفض الراهنيْن. «يستدعي الأحياء خائفين، أرواح الماضي فيخلعون عليها أسماءهم وأوامرهم ولباسهم، لكيّ يهلّوا على هذا المسرح الجديد لتاريخ العالَم، في هذا المظهر القديم الموقَّر وبهذه اللغة المستعارة»[2].

---

(١) توجد وثيقة تدلّ على بدايات هذا الوعي الذاتي الاجتماعي بعد عهد كولا [أصيل رينزو] بوقت قصير، أعني الخطاب الشهير لصانع انتفاضة فلورنس التي يرويها ماكيافلّي في **تاريخ فلورنس** (ماكيافلّي، مصدر مذكور، المجلّد الرابع، ص. ١٧٥ وما بعدها).

(٢) كارل ماركس، **برومير الثامن عشر للويس بونابرت** ـ *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*، فينّا وبرلين ١٩٢٧، ص. ٢١.

كان كولا [أصيل رينزو] قد شغف باكرا بصورة روما القديمة. ويُروى أنّه قبل تبوّئه سدّة الحكم بوقت طويل، كانت «ترتسم على شفتيه ضحكة غريبة عندما كان يقدّم تفسيرات حول ما كانت تعجّ به روما من تماثيل أو نقوش قديمة أو حروف خطّت على صفائح المرمر»[١]. وكان في وقت لاحق يبرّر موقفه أمام البابا، من حيث يتساءل عمّا يمكن أن يسيء للإيمان إذا هو عمل على تجديد الألقاب الرومانية مع الطقوس القديمة[٢]. كان اختياره لأيّام الأعياد يقترن بتواريخ وطقوس قديمة، وأمّا كامل المظهر الذي يمثُل فيه فكان يعبّر عن فكرة إحياء الإمبراطورية الرومانية. كان يتكلّم عن «الأرض المقدّسة لروما»[٣] ويسعى إن جازت العبارة، إلى تقديم جميع نشاطاته تحت عباءة استلهام عظمة العصور القديمة لأمّته. وبما أنّه بهذه الكيفية قد حمل على شخصه شرف القائم على تحقيق القوى التاريخية الأصلانية، فإنّه يضع نفسه فضلا عن ذلك، تحت حماية قوّة راهنة نافذة. «فهو يعتبر نفسه المنفّذ والمجدّد والمعمّق للتعاليم التي تعود إلى مساعي الإمبراطور بونافياز الثامن، ثمّ إنّه يريد مع ذلك، وكما يكتب كليمونس السادس، ألاّ يكون سوى خادم وعضد للبابا، ويوضّح أنّه مستعدّ لينسحب حالما يرغب البابا في ذلك»[٤]. لقد ثمّن كولا [أصيل رينزو] دائما ولاءه إزاء البابا فكان يمثُل باسمه.

---

(١) غريغوروفيوس، مصدر مذكور، ص. ٣٠٨.

(٢) قارن: بورداخ، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ٤٥٤، والمجلّد الثاني، القسم الثالث، ص. ١٦٤.

(٣) قارن: المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٤٧٥ و ٤٧٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٤٥١.

وفضلاً عن تلك القوى القديمة والراهنة، هو يعتبر نفسه بالطبع مكلّفا مباشرة بمهمّة إلهية. «فهو يعتقد أنّ الله بهذا التكليف، قد أخرج شعبَ روما من ظلمات خدمة الطواغيت، أي البارونات، ليقوده إلى نور الحرّية والسلم والعدالة، وأنّه قد حرّر روما العظيمة بين الأمم، بل أعظم المدائن، من الدَيْن إذْ خلّصها من كهف اللصوص وحوّلها إلى طبيعتها الأصلية»[١]. «كان الشعب يرى فيه رجلا اصطفاه الله»[٢]. وحتّى عندما يسعى هو وأمثاله إلى أن يقدّموا للجماهير مشهد حركة تحرير، فإنّهم يجنحون في الوقت نفسه، إلى هوى الامتثال الرّاسخ لموجودات عليا، ومن ثمّ يقدّمون مثالا على الخضوع الذي ينبغي أن يتكرّر في ولاء أتباعهم لهم ووفائهم لأشكال الحياة البرجوازية. بقدر ما يرتعد العالم بأسره خوفا منهم، يظهرون مع ذلك في صورة الخائفين من موجودات أعلى منهم بإطلاق. أمّا سيكولوجيتُهم فتقوم على توطيد مصداقية دورهم في المجتمع، ذلك أنّهم يدافعون ضمن منظومتهم، عن طبقات المالكين ضدّ الامتيازات القديمة والمكبِّلة التي يرزح تحتها المجتمع برمّته، كما يدافعون عنها أيضاً ضدّ دعاوى الطبقات الدنيا ومطالبها. ومن ثمّ فإنّ نزوعهم إلى الحرّية هو مجرّدٌ ونسبي. ذلك أنّهم يكتفون بتغيير التبعيّة، ولا يلغونها. إنّ الكتّاب الذين يشهدون على الجوّ الفكري للعصر، يعبّرون عن اللحظة التقدّمية بكيفية أخلص وأكثر تحرّرا من التي عند الزعماء. إذْ فَضْلا عن نقدِ ما هو قائم، تنعكس أيضاً في الفلسفة والشعر رغباتُ

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٥٠.

(٢) غريغوروفيوس، مصدر مذكور، ص. ٣٢١.

الإنسانية وتطلّعاتها الواسعة إلى مجتمع من دون قمع. أمّا خطاب أولئك السياسيين الملتبسُ والمسكونُ بالأوثان والأصنام، فيُظهر قسوة النظام البرجوازي ووطأته الشديدة.

لقد كان سافونارول أيضاً في الانتفاضة التي أثارها، ممثّلا لمطالب البرجوازية، تمثيلا وضعه في علاقة تناقض مع الجماهير. أمّا المطالب التي كانت تسمح بالتعرّف إلى نمط السياسي البرجوازيّ فهي الإدارة العادلة وصلاح الموظفين والرويّة السياسية والحفاظ على أسرار الدولة ومعاقبة خيانة الوطن، وقبل كلّ شيء إصلاح القضاء، وبعامّة القيام بالواجبات المدنية بكيفية واعية[١]. إنّ مشروعه لدستور فلورنسا الذي كان يشير إليه بصريح العبارة على أنّه ليس مجرّد انعكاس لبعض الوساوس، بل بوصفه نتيجة لقناعته الشخصية، قد تصوّره على منوال جمهورية فنيسيا[٢]. أمّا العدوّ الحقيقي الذي كان قد واجهه بإصلاحاته السياسية، فكان يتمثّل في عائلات النبلاء العريقة وامتيازاتها، وبخاصّة عائلة المِديسيس التي كانت تحصّلت على امتيازات ملَكية وكانت الطبقات الوسطى تعارضها بشدّة في أثناء فترة حكمها. في فلورنسا لم تكن هنالك كما هي الحال في فنيسيا، أرستقراطية قديمة تحوّلت إلى أوليغارشية تجارية بفضل إدارة مستقرّة وفي إطار مسارِ تطوّر متّصل نسبيّا، بل كانت توجد بالأحرى عائلات مفرَدةٌ سرعان ما جعلها توسّعُ دورة البضائع والمال ترتقي اجتماعيا،

---

(١) قارن: ي. شنيتسر، **سافونارول**، المجلّد الأوّل، ميونيخ ١٩٢٤، ص. ٢٢٧.

(٢) قارن: ك. كريتشماير، **تاريخ فنيسيا**، المجلّد الثاني، غوتا ١٩٢٠، ص. ١٣٠ وما بعدها، وكذلك: شنيتسر، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ٢١٠.

فباتت تطمح إلى التفرّد بالحكم. لقد كان الانتصارُ لأغلبية البرجوازيين والحرفيين الطموحين، يعني الدخول في صراع مع عائلات النبلاء، صراعا يحمل كثيرا من معالم البرجوازية الصغرى. ناهض سافونارول «الطواغيت» بكيفية مشابهة لكولا [أصيل رينزو] عندما حارب البارونات قبل ما يناهز تقريبا المائة وخمسين عاما. أمّا رسالته حول دستور فلورنسا[١] وحكومتها فكان الهدف منها حقّا هو بخاصّة القيام بإصلاحات دينية. لكنّ لهجة الكراهية التي كان يتكلّم بها ضدّ النبلاء الإقطاعيين ومنظومتهم، تُذكّر بالأسلوب العنيف الذي توخّاه رينزو في ظروف مماثلة، بل حتّى بصحافة السجال للثورة الفرنسية.

وكما كان سافونارول قد دافع عن حكم الشعب وسيادته في اجتماعات ضمّت بين ثلاثة عشر ألفا وأربعة عشر ألف نفرا[٢] في أثناء السجالات الحاسمة حول الشكل الأوليغارشي أو الديمقراطي للحكم، فإنّه قد كافح طيلة حياته من أجل سياسة النظام البرجوازي. وكما هي الحال عند كولا [أصيل رينزو] كان من همّه أيضاً أن يمدّ يد العون للفقراء والأرامل والأيتام، ولكن فقط في حالة أنّهم لم يكونوا قادرين على العمل. «من يقبل مساعدة مع أنّه قادر على أنْ يكسب قوته، فإنّما يسرق خبز الفقراء ويتعيّن عليه أن يردّ كلّ ما فاق حاجتَه. وختاما، على الفقراء أن يُظهروا أنّهم يستحقّون الإحسان

---

(١) **رسالة في النظام السياسي لمدينة فلورنسا وحكومتها** - *Trattato chirca il reggimento e governo della chitta di Florenze*

(٢) قارن: ر. رودر، **سافونارول**، نيويورك ١٩٣٠، ص. ١٣١.

إليهم بأن يحيوا حياة شريفة، وإلاّ فإنّهم أقلّ قيمةً من جرعة الماء التي يشربون»[١]. لقد انحاز سافونارول إلى الحريات البرجوازية، ضدّ الإقطاع. وتكلّم باسم الشعب ولأجل الشعب. أمّا التعارض بين الفئات البرجوازية ذات الامتيازات والطبقات الدنيا فقد حافظ عليه وقلّصه في الوقت نفسه. كان يكره كرها شديدا القلاقل والفوضى. و« كان يدعو بالرحمة والرأفة للصغار وضعاف الحال كما للكبار والأعيان. كانت أوّل كلمة نطق بها فور عودته من بيزا وتوجّه بها للّذين تحمّسوا للانتقام من أنصار الحكومة التي سقطت، هي «الرحمة». ولم يزل بعد ذلك يردد بلا هوادة، النصيحة نفسَها». أمّا سؤال الشعب هل ينبغي معاقبة الجناة، فكان يردّ عليه قائلا: «لو أراد الله أن يعدل فيكم بالعدل الذي تطلبون لما أبقى على عشرة منكم. لكن لو سألتَ: أيا أيّها الراهب، كيف تفهم عندئذ هذه السِلم؟ لأجبتُ: أسقِط عنك كلّ كره وضغينة، ثمّ إنسَ واصفح عن كل ما تقدّم الانقلاب السياسيَّ الحادث، ولكن ينبغي أن يُعاقَب مذّاك، كلُّ من يرتكب جرما ضدّ جوهر الدولة»[٢]. إنّ الدستور الذي أثّر فيه سافونارول نفسُه، يعبّر تعبيرا واضحا عن الوجه المزدوج للبرجوازية: «ليس للطبقات الدنيا التي لم تكن تنتمي إلى فئة الحرفيين، غير سهم ضئيل في سلطة الحكم، مثلها مثل عائلات النبلاء...»[٣] لقد كانت المشاركة في المجلس الكبير تُحدّد بالسنّ

---

(١) شنيتسر، مصدر مذكور، ص. ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٢٠٤ والتي تليها.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٢١٢.

وبالمنزلة الاجتماعية. وأمّا فيما يتعلّق بالضرائب «فقد كان كبار المالكين النبلاء الذين لا تمثيل لهم في الروابط والجماعات، هم تحديدا الذين يدفعون أرفع الضرائب، ولكنّ الأوساط الدنيا لم تكن في مأمن من ذلك بما أنّ مثل هذه الضرائب جعلت ثمن الموادّ الغذائية الضرورية من مثل الحبوب والزيت والنبيذ، يرتفع بشكل مشطّ»(١).

إنّ الفرق في تعيّن اللغة بين سافونارول ورينزو ينتج في جزء كبير منه، عن الوضع الاجتماعي المتطوّر جدّا الذي كان يتطابق مع فعالية الراهب الدومينيكي. والحقّ أنّ بورجوازيي فلورنسا لم يبلغوا قطّ بإزاء البابا، الوعي الذاتي الذي كان قد بلغته فنيسيا التي كانت تكوّن في نظرهم أنموذجاً، بل إنّ بلاط الاسكندر بورجيا كان يجسّد وقتئذ جميع معالم المراتبية الكنسية التي كانت تتعارض مع مصالحهم، إلى درجة أنّ سافونارول جازف لردح غير يسير من الزمن، بالدخول في معارضة مكشوفة لبورجيا لا لبس عليها(٢). حتّى وإنْ لم يكن بإمكان المرء أن يقطع نهائيّاً مع البابا لأنّ عقاب الكنيسة كان سيضرّ كثيرا بتجارة المدينة، فإنّ العداء القائم بين رجال الكنيسة بمراتبهم العليا والدنيا وبتسلّطهم الدارج وقتئذ وبين بورجوازية فلورنسا قد كان عداءً بيّنا ومتبادَلا(٣). والحقّ أنّ سافونارول في هذا السياق لم يكن يفكّر

---

(١) المصدر نفسه، ص.٢١٣ والتي تليها.

(٢) إنّ إعجاب ماكيافلّي بالقيصر [بورجيا] الذي كان يحمل هو نفسه ومن منظورات شتّى، صفات دكتاتور العصر البرجوازي، كان يتعلّق بخاصّة بأهدافه السياسية القومية، وليس بوضعية المراتبية.

(٣) قارن: شنيتسر، مصدر مذكور، ص. ٣٢٤ والتي تليها.

ببابا ذلك الوقت، بل بالبابوية الأصلية والكنيسة الأصلية وبالمسيح نفسه. وكان يعتبر الاسكندر بورجيا رجلا بلا عقيدة، بل كان لا يعتبره مسيحياً. ومع ذلك لم يكن باستطاعته أن يتخلّى عن توطيد دوره بالإحالة إلى هذه القوّة التي كانت على رأس القوى التي يتعرّف إليها العصر. لقد كان يعتبر نفسه دائما مبعوثَ قوى عليا.

حتّى إذا بدا سافونارول أيضاً أوضحَ من رينزو وأكثر منه حصافة، فإنّه كان يعتبر نفسه فضلا عن ذلك، نبيّاً، أو على الأقلّ كان يرى في نفسه رجلا وُهب حدسا خارقاً. إذْ كما هي الحال بالنسبة إلى الكثيرين من القدّيسين والراهبين المتصوّفين، «كان الحب الصوفيّ في الله يكوّن بالنسبة إلى الراهب العامل أيضاً، الدرس الأكبر لرسالة الحواريين ولذلك الحبّ الجامح للكنيسة، القرين المقدّس للمخلِّص، التي كانت تبعث فيه الإخلاص المقدّس لكي يُعيد إلى جادّة الحقّ الرعاةَ الذين تناسوا الواجب وتركوا رعاياهم لقمة سائغة للذئاب المتوحّشة. لقد كان سافونارول المتصّوف أبَ سافونارول النبيّ»[١]. إنّ ما يرد في الكتاب حول انتصار الصليب، وصفاً لعربة النصر التي يجرّها الحواريون والمبشِّرون، حيث يجلس المسيحُ على العرش بتاج الشوك والمياسم، حاملا باليمنى الكتاب المقدَّس وباليسرى آلاتِ العذاب، وتحت قدميه حقّة القربان وخبز الذبيحة إلى جانب أشياء أخرى تتعلّق بالطقوس، هذه الصورة[٢] التي تُعرض بكلّ حماسة إنّما تذكّر بأحلام كولا [أصيل رينزو] واستيهاماته وأمثولاته.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الثاني، ص. ٦٣٠.

(٢) قارن: المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٤٦٥.

لقد اتُّهم سافونارول في الشكوى التي قُدّمت ضدّه، بأنّه قد بالغ في تمجيد ذاته عندما تكلّم عن صعوده إلى الجنّة، ولا ريب أنّه كان يحثّ على الاعتقاد في القوّة السحرية لشخصه. كان سافونارول قبيل سقوط حكمه بوقت قصير «يتضرّع للمخلّص الماثل في حقّة القربان الذي كان يحمله بكلتا يديه وأمام الملأ، ويتوسّل إليه بأن يُرسل نارا من السماء ليمحوه من على وجه الأرض إذا لم يكن يعمل بالحقّ وفي الحقّ. لم يترك أبدا أيّ مجال للشك في أنّ الربّ سيُبرهن أيضاً بوسائل خارقة للطبيعة، على وجاهة الرسالة النبوية التي يضطلع بها». كان يتهدّد خصومه قائلا: «ما زلتَ لم ترغمني على القيام بمعجزات؛ لكن إذا اضطُررتُ إلى ذلك، فإنّ الربّ سيبسط يديه إلى حيث يقتضي مجدُه ذلك، على الرغم من أنك قد رأيتَ في السابق الكثير من المعجزات حدًّ أنك لم تعد في حاجة إلى معجزات أخرى»[1]. أمّا معرفة هل يكون سافونارول قد قبِل اختبار النار الذي أنذر الفشل فيه ببداية نهايته، تحت ضغط أتباعه أم عن قناعة تخصّه، فهذا أمر لا يمكن الحسم فيه. إنّ تمجيد شخصه لدى الأتباع المقرّبين وفي خطاباته كان وسيلة لا فكاك من استعمالها ليفعل فعله في الجماهير. لقد أشارت السير التاريخية مرارا وتكرارا إلى هذا التمجيد لشخص الراهب الذي يدافع عن الشعب، بوصفه أداة رئيسية من أدوات سياسته. يكتب ه. غريم[2] قائلا: «أجد حيثما تعلّق القولُ

(١) المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٥٠٦ والتي بعدها.

(٢) ه. غريم، **حياة ميكيلأنجلو** ـ *Leben Michelangelos*، المجلّد الأوّل، شتوتغارت ١٩٢٢، ص. ١٨٨ والتي تليها.

بسافونارول، أنّه قد بولغ في وصف سقوط حكمه على أنّه نتيجة لما كان يدبّره أعداؤه ولغضب البابا عليه. إنّ العلّة القاهرة التي أفضت إلى هذا السقوط كانت تكمن في تقلّص سلطته الشخصية. كان الشعب قد كلَّ. وكان على سافونارول أن يؤّثر في النفوس تأثيرا أشدّ وأقوى. لقد نجح لوقت معيّن في معاودة تأجيج الحماس الذي أخذ يخفت. لكن في الوقت الذي بدا فيه على أنّ شأنه قد علا حتّى أنّه أخذ يتوسّع في الخارج، كانت قواه الأخيرةُ قد خارت». والحقّ أنّه لو كانت الفئات البرجوازية الصغيرة التي كانت تقف وراء سافونارول، قادرةً على إرساء حكم يدوم، لما كان التفاوتُ بين صفاته الفعلية وصورة الإنسان الخارق التي كان يرسمها أتباعه، قد أفضى بأيّ حال من الأحوال إلى انهيار حكمه. لقد كان إضفاء الصفات السحرية على الزعيم، شرطا لتأثيره في الجماهير. كان اندحار الزعيم نتيجة للاختلافات القائمة بين الفئات المهيمنة نفسها.

تظهر مع سافونارول حالٌ عامّة تنتمي إلى جوهر الاحتجاجات البرجوازية. ذلك أنّ الحاجات التي تحصل ضمن حركة الجماهير، إنّما تُدرَج حقّا ضمن دينامية المسار الثوري بوصفها محرِّكاً، ولكنّ الوضع الذي تنزع إليه الحركةُ بما هو توازن تاريخي يمكن بلوغه، أعني ترسيخ النظام البرجوازي، لا يمكن أن يشبع تلك الحاجات إلاّ بمعنى محدود جدّا. لهذه العلّة يتعلّق الأمر بتوجيه القوى المحرَّرة في أثناء الحركة الحاصلة، من الخارج إلى الداخل، أو هو يجري إن صحّت العبارة، مجرى رَوْحَنَتِها. هنا توجد جذور مسار «الاستبطان» الذي بدأ من قبْلُ في العصور الوسطى. لقد تأوّل توديه في هذا الاتجاه أعمالَ كبار الرهبان المؤسسين منذ بداية القرن الخامس عشر.

فهو يكتب[١] في مقدّمة مصنَّفه عن فرانسيسكو [أصيل أسيس]: «لم تستطع أيّ سلطة مهما استقوَتْ، أن تبكت المطالب العادلة للعوامّ عندما تدخل دائرة الوعي الذاتي، في حين أنّ أهداف العوامّ من جانب آخر، لم تكن محدَّدة بالقدْر الذي كان سيجعل الحركة موحَّدة ومنتظمة وقائمة بذاتها. لقد كان ظهور فرانسيسكو أصيل أسيس في هذا الوقت استجابة للحتمية الأزلية لمنطق التطوّر التاريخي، فرانسيسكو الذي جادت عليه بالكلمة المؤلِّفة، عبقريتُه التي كانت قادرةً على استشعار الأفعال الحاسمة وإنجازها. لقد أحاط بالتيّار التقدّميّ الجارف وجعله يجري في مجرى محدود، ومن ثمّ كان له الفضلُ في أنّه قد صانه ودفع عنه التقطّع المبكّر، وأنّه قد ضمَّ قواه ووجّهه صوب هدف موحَّد. الهدف هو استبطان الإنسان...» ويرى توديه في المذهب المسيحي النتاج الأوّلَ لمسار التصعيد هذا. مع تطوّر التعارض بين البرجوازيين والجماهير في أثناء القرون التي تلت عصرَ فرانسيسكو، تحوّل هذا الاستبطان للمصالح الاجتماعية من تعبير عن سذاجة «طبقة العوامّ» بإزاء القوى التي تهمين على العالَم، إلى ممارسة لهذه الطبقة نفسها حيالَ الشعب الذي تهمين عليه. ومن ثمّ فإنّ الحركات التاريخية التي نتكلّم عليها في هذا الموضع، تُظهر بقدْر معتبر تحويلَ مطالبة الأفراد للمجتمع إلى مطالبة الأفراد الذين هم أنفسُهم غيرُ مشبعين، بمطالب أخلاقية ودينية. أمّا الزعيم

---

(١) ه. توديه، **فرانسيس أصيل أسيس وبدايات فن النهضة في إيطاليا** ـ *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*، برلين ١٩٢٦، الطبعة الثالثة، ص.XXIV .

البرجوازي فإنّما يسعى إلى أَمْثَلة ورَوْحَنة الرغبات الخام في حياة أفضل وفي إلغاء الفوارق المادّية وفي إرساء شِرْكة فعلية ما انفكّ يدافع عنها في كلّ قرن رجالات الشعب المتدينون والطوباويون من أهل اللاهوت. ما تُدعى إليه الجماهير في أثناء المسار الثوريّ ليس هو الانتفاضة والثورة بقدر ما هو التجديد الروحي، وليس هو مكافحة ثروة ذوي الامتيازات بقدر ما هو مكافحة الشرّ والقبح الكلّييْن، وليس هو التحرّر الظاهر بقدر ما هو التحرّر الباطن. وبالتالي فإنّ التمرّد كان في نظر المصلح الألماني، أمرا مكروها حتّى إذا كان تمرّدا على البابا، أي على الشيطان الذي يتّخذ شكلا بشريا. وكما كان سافونارول قد وصف انتفاضة الشعب ضدّ عائلة الميديسيس بأنّها «عدالة المنافقين... التي تنتج عن السعي إلى الانتقام»[1]، وتمنّى أن يكون الشعب قادرا على النظر إلى ذنوبه، كان لوثر قد قال للمزارعين «إنّهم كانوا يلتمسون معاقبة السلطة على ذنوبها كما لو كانوا هم أنفسُهم بريئين من أيّ ذنب ولا يستحقّون أيّ عقاب. ولهذه العلّة كان يتعيّن أن يريَهم الله نقائصَهم بأمّ أعينهم لكي ينسوا نقائص الآخرين»[2]. «...أمّا الرجل من عامّة الناس فينبغي أن يهدّأ من روْعه ويُشار عليه بأنْ يزمّ رغباته ويحفظ لسانه لينتهي عن الكلام الذي يؤدّي إلى التمرّد والعصيان، وبأَلاّ يضرب إلى شيء من دون أمر السلطان أو مساعدة من السلطة... أمّا إذا قلت: ماذا عسى أن نفعل

---

(١) شنيتسه، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ٢٠٤.

(٢) لوثر، **نصوص مختارة** - *Ausgewählte Werke*، تحرير ه. ه. بروخردت، المجلّد الرابع، مونشن ١٩٢٣، ص. ١٦٥.

إذا لم يبادر السلطان؟ أ علينا عندئذ أن نصبر لوقت أطول ونتحمّل تعسّفه؟ فإني أجيب: كلاّ. لا ينبغي أن تفعل شيئا من هذا، بل عليك بهذه الأمور الثلاثة. أمّا أوّلا، فعليك أن تتعرّف إلى ذنوبك التي بسببها قضت العدالة الإلهية الصارمة بحكم المسيح الدجّال هذا... وأمّا الثاني، فعليك بالدعاء لله ضدّ الحكم البابوي. وأمّا الثالث فهو أن تجعل شفتيك تنطقان بروح المسيح الذي قال فيه القديس بول كما مرّ: «سيقتله سيّدنا المسيح بما ينطق به روحه»»[١].

لسنا نسأل في هذا الموضع عن الدلالة التقدّمية الظاهرة التي حملها مسارُ تحويل الطاقات هذا. لقد كان للانضباط الذي أخضِعت له جميعُ فئات الشعب والذي كان نتيجة لضرورةِ إدماج الجماهير ضمن كيفية الإنتاج البرجوازية، تأثير ارتداديّ على تطوّر هذا الشكل الاقتصادي، فليس اكتمال التقنية بشكل لا نظير له وتبسيطُ مسار العمل، وبإيجاز، تزايد سطوة الإنسان على الطبيعة، هو وحده ما لا يمكن للمرء أن يتفكّر من دون مسار الرَوْحَنة أو الاستبطان، بل كذلك المفترضات الإنسانية لشكل أرقى للمجتمع. أمّا هذا المسار الثقافي التاريخي فلا يظهر للعيان بخاصّة مثل الجوانب الأخرى من المسار الإيديولوجي التي تهيمن في أثناء ما يسمّى بالأطوار العادية، على الحياة الروحية، إلاّ ضمن نشاط الزعيم في الدعوة إلى الأخلاق والتديّن. لقد تغلغلت في فلورنسا سافونارول موجةٌ من الحماس الدينيّ والأخلاقي تشبه حال المدن والبلدان التي تمكنّت منها البروتستنتية. بينما يقوم مضمون البطولية المثالية في الانتفاضات

(١) المصدر نفسه، ص. ٧ وما بعدها.

المتأخّرة، على الاستعداد للتضحية من أجل الوطن، يطغى عنفوان الشعور الدينيّ على الانتفاضات المتقدّمة. يكتب غريغورفيوس في أثناء وصفه لثورة رينزو أنّ «روحا دينيا قد شاع بين أفراد الشعب المحرَّر، كما هي حال البريطانيين في عصر كرومويل».[1] لقد أقْنِمَ في هذه القرون الاعتقادُ في حرّية وعدالة عُليَتيْن، ونجَز تحريرُه الإيديولوجي من المصالح المشتركة والغامضة للجماهير التي كان قد صدر عنها. ولم يُنسخ هذا الاغتراب المثالي إلاّ في أثناء الأطوار الأخيرة للعصر البرجوازي حيث استُعيد الاعتقاد في سياق التضامن الواعي للناس المتصارعين. إنّ البطولية الخاوية والخطابية التي لم تزل تزعم أنّها وريثة المثالية التي كانت في السابق تقدّمية، قد خسرت جميعَ وظائفها الثقافية، وانحطّت إلى سلوك باطل وكذبة مشتركة.

أمّا الزعامة التي تقود الشعب إلى أهداف محدّدة وتُملي عليه استبطان الغرائز التي لا يمكن إشباعها في هذه الحقبة أو تلك، فإنّما تستخدم في ذلك أداة بعينها، أعني إلقاء الخطب على الجماهير المحشودة. حتّى سياسيُّ المدينة اليونانية كان بالجوهر خطيباً وكان يضطلع بوظائف تشبه وظائف الزعيم المحدث. لكنّ الخطب كانت تُلقى في اليونان القديمة، على جمع الأحرار، وأمّا العبيد فكانوا يكوّنون مجرّد عنصر يُهيمَن عليه، لا عنصرا أهلا للخطب. وعلى الرغم من أنّ هذه الخطب كانت تحمل في حدّ ذاتها آيات الحماسة والحشد، فإنّه كان يُعوزها إلى حدّ بعيد ذلك المنزع الاستبطاني

---

(١) غريغوروفيوس، مصدر مذكور، ص. ٣٢١.

والروحاني وتلك الدعوة إلى تغيير الباطن التي تنتمي إلى جوهر الخطابة الجديدة. لا ريب أنّ عقلانية الخطابة القديمة هي عقلانية صليدة ومحدودة. ويتناسب منطقُها مع فئة آمرة استتبّ لها الأمر وأيقنت من نفسها، وهو منطق يلتمس تقديم رأي معيّن حول وضعية الأشياء، لا تغيير السامعين من منظور إنساني. إنّ التحويل الوظيفي للخطاب الذي بدأ مع سقراط، يُنذر بزوال المدينة. لقد أُلْجِمَت الطبقة الدنيا في القديم وإلى طور متقدّم من العصور الوسطى، بواسطة العنف المادّي وبالأوامر وقُهرت بالمثال المرعب للعقاب الوحشي وبواسطة ترهيبها بالجحيم. أمّا الخطاب الشعبي للأزمنة الحديثة الذي هو في شطر منه برهنة عقلية وفي شطر آخر هيمنة غير عقلية، فينتمي على الرغم من طوره الماقبلْتاريخي الطويل، إلى جوهر الزعامة البرجوازية.

إنّ المكانة الحاسمة التي تحتلّها الدعوة ضمن الحياة الدينية تعود بعامّة إلى ما أشرنا إليه أعلاه، أعني وظيفة الكلمة في المجتمع الجديد. لقد كانت الدعوة في سياق حركات الهرطقة في القرن الثاني عشر في كولونيا وجنوب فرنسا، موجَّهة حقّاً إلى كامل الشعب، ولكنّ طبقات المالكين هي التي كانت في الأساس تروّج لها. على العكس من التأويلات العديدة التي تقول بأنّ هؤلاء الدعاة القدامى ينحدرون في الغالب، من الطبقات الاجتماعية الدنيا، يتبيّن «أنّ نبلاء وبورجوازيين أثرياء ودعاةً وقساوسة هم الذين كانوا بالأحرى يُدرَجون في كثير من الأحيان، ضمن دعاة الهرطقة الجوّالة، وأنّ هذه المشاركة الفعّالة لرجال الدين والأعيان والأثرياء في حركة الهرطقة

كانت بالنسبة إلى معاصريهم على الأقلّ، أمرا جديرا بالمعاينة»[1].
وكذلك الأمر في أقدم روابط الدعوة الفرانسيسكية حيث نجد «شريطةَ أن نكون مطّلعين، أنّ الفئات الاجتماعية نفسها هي التي كانت ممثَّلة وكانت تنشر في كلّ مكان الحركة الدينية التي تقوم على الفقر: البرجوازيون الأثرياء والنبلاء ورجال الدين»[2]. أمّا البرجوازية الحضرية التي تولّدت عن النظام الجديد، فقد كوّنت هي بدورها وتبعا لوضعية مصالحها الجزئية، شرطا من شروط تطوّر الدعوة. وعلى العكس مما تقول به النظريات التي ترتبط اليوم وإن على غير وجه حقّ، باسم ماكس فيبر بخاصّة، ليس الروح الديني للأزمنة الحديثة الذي نشأت عبارته الأولى في سياق دعوة الزعماء الشعبيين، طبيعة ابتدائية وقائمة بذاتها. فالإنسانوية والإصلاح مقترنان بصعود البرجوازية «التي تخترع أيضاً بتصوّراتها الجديدة للطبيعة وللدين، أشكالا جديدة للحياة الاجتماعية وللشعائر الدينية»[3]. وهذا بيّنٌ من علاقة جماعة الدعاة الذين يعيشون من الصدقات بالمدن. «الطرفان متلازمان: تصير المدن موطن القساوسة الدعاة وتصير الديانة الشعبية لهؤلاء الدعاة ديانةَ المدن. كلّ طرف يعطي وكلّ طرف يستفيد مقابل ذلك»[4]. لكنّ القساوسة أنفسهم ينحدرون في غالب الأحيان من الطبقات الاجتماعية الراقية التي كانت قد دخلت في صراع مع

(١) ه. غوندمان، **الحركات الدينية في العصر الوسيط** - *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*، برلين ١٩٣٥، ص. ٣٥ والتي تليها؛ قارن أيضا: ص. ٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص. ١٦٤ وما بعدها.
(٣) توده، مصدر مذكور، ص.XIX .
(٤) المصدر نفسه، ص. ٢٥.

السلّم الاجتماعي القائم. إنّ الأفكار الدينية التي يعبّر عنها في الدعوة، لم تكن في حدّ ذاتها شيئا جديدا. ولا يمكن أن نحمل عليها حتّى مجرّد دور ابتدائي في نشوء العالَم البرجوازي، وفي المقابل لا يمكن أن نفهم انتشارها وشتّى مؤدّياتِ هذا الانتشار من خلال الدعوة ومع الدعوة إلاّ من حيث الارتباط بصعود البرجوازية الذي يرتبط بدوره بشروط اقتصادية(١). ذلك أنّ اسْتبطان حاجات

---

(١) لقد تكاثرت منذ مطلع القرن في ألمانيا محاولاتُ الاعتراف المثالي فيما يتعلّق بالإصلاح [الديني]، ولم يزل ديلتي ممثّلا لتصوّر قوميّ وسوسيولوجي في الآن نفسه. فهو يطعن في مقالة ريتشل إذْ يقول إنّ هذا الأخير لم يتعرّف إلى أنّ ما يعرضه هو نفسه بوصفه «تقويمه الديني الجديد للحياة كان يتولّد عن تقدّم المجتمع الألماني... إنّ النشاط الجرماني الذي عززّته وضعية المجتمع، يصدق في كامل هذا الطور كما في طور لوثر، بوصفه إرادةً تريد أن تفعل شيئا بالفعل، أن تخترع واقعا فعليا، أن تردّ الاعتبار إلى الأشياء في هذا العالَم» (ف. ديلتي، **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد الثاني، لايبستيش ١٩١٤، ص. ٢١٦). أمّا موقف ترولتش فكان يتّسم كما هو معهود دائما، بالتردّد. فهذا المتكلّم يؤكّد دفعا لكلّ شبهة في أن يكون له تصوّر ماديّ للإصلاح، أنّ «الفكرة الدينية للوثر تنمّ على الرغم من كلّ شيء، عن أصالة شخصية عالية وأنّها تصدر قبل كلّ شيء وبكيفية خالصة، عن الحركة الباطنة للفكر الديني. فهي لم تنشأ بوصفها انعكاسا للتحوّلات الاجتماعية أو حتى الاقتصادية، بل تجد أساسها المستقلّ بالجوهر في ما يبادر به الفكر الديني الذي تصدر عنه رأسا النتائج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... ولا يمكن في أحسن الأحوال أن نتعرّف بعامّة إلى بعض تأثيرات هذه العناصر إلاّ بطريقة غير مباشرة... لهذه العلّة بالذات لا يمكن أن نربط عالَم الأفكار الإصلاحية بأيّ طبقة اجتماعية محدّدة... ومع ذلك، لو أراد المرء وتمكّن أيضاً إلى حدّ ما من التعرّف في كامل عالَم الأفكار هذا، على طابع برجوازي، ولو عارضه بالكنيسة الإقطاعية في العصر الوسيط الأوّل وبالمِلَل المؤوفة بالميول الديمقراطية والبروليتارية، فلن يكون لهذا أساسٌ إلاّ في ذلك الارتباط غير المباشر. بيد أنّ هذا بدوره يقوم على واقعة سيكولوجية من السهل فهمها، أعني أنّ كلّ فرْدَنة للحياة الروحية تشمل الجماهير الواسعة إنّما ترتبط بعامّة بحركة العمران»، إلخ، (إ. ترولتش، «النظريات الاجتماعية للكنيسة والجماعات المسيحية»، ضمن: =

الجماهير وغرائزها يكوّن توسيطا هامّا ضمن هذا المسار الجدلي. فالكنيسة الكاثوليكية نفسُها لم تستطع في بداية القرن الثالث عشر، أن تغضّ الطرف عن حاجات العصر، ولقد تعرّفت بكيفية لا غبار عليها في أثناء المجمع الديني الرابع بلاتْرَان، إلى ضرورة تهيئة الدعوة وتهذيبها.

كان سافونارول رائد الإصلاحيين. لقد كانت الكنيسة تكوّن في نظره المكان لحشد الجماهير، تقريبا مثل قبّة الحكم في نظر رينزو أصيل كولا. ولم تعوز معاصريه أسبابُ الثناء على بلاغته الفائقة. «كان يتعيّن عليه في كثير من الأحيان أن يغادر في وقت مبكّر، المنبر لأنّ العامّة كانت قد أجهشت بالبكاء وأخذت وسط الولولة والعويل وفي اضطراب شديد، تطلب الرحمة من الله؛ وفي كثير من الأحيان لم يعد الكاتب بطريقة الاختزال، يقدر على متابعة كلامه»[1]. يجب طبقا لتوصيات الراهب الدومينيكي، أن تتّقد شعلة سماوية في صدر كلّ

=**الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد الأوّل، توبنغن ١٩٢٣، ص. ٤٢٣ والتي بعدها.) كما لو أنّ «الارتباط الذي هو في أحسن الأحوال غير مباشر» ليس هو أيضاً بارتباط! يوجد آخرون تكلموا عن ذلك بأكثر وضوح. ومثاله ه. ديلبروك الذي يؤكد عن يقين يقوم على حجج ملموسة، أنّه «لا يمكن أن تنزَّل اللحظة الاقتصادية ضمن علل الإصلاح» (**تاريخ العالَم** ـ *Weltgeschichte*، الجزء الثالث، برلين ١٩٣١، ص. ٢٥٣). ويبدو أنّ الخلط يرجع إلى ضرورة القطْع مع مادّية تاريخية لم تُفهم حقّ الفهم، كما حصل ذلك على سبيل المثال، عند كاوتسكي. لكنّ هذه المادّية المطبّقة على الثقافة ورؤية العالَم هي رأسا التي تُظهر بحكم تصوّرها اللاجدلي الوقائع التاريخية بالمبادئ العامّة، قرابةً وتواشجا مع الابتسارات الميتافيزيقية لأولئك المؤرّخين، تواشجاً يظلّ ولا ريب مخفيّاً وراء التناقض المبادئ من حيث المضمون، ولكنه تواشج لم ينسخ قطّ.

(١) شنيتسر، مصدر مذكور، المجلّد الثاني، ص. ٦٨٥.

داعية. ولا بدّ أن يكون هو نفسه مستعدّا لمكابدة عذاب الشهادة. «وإذا بقي كلّ شيء على الرغم من الدعوة، على ما هو عليه، وكثرت الذنوب كما يتكاثر العشب الفاسد، فإنّ في ذلك علامة صادقةً على أنّ الدعوة مثلها مثل صورة النار، لا تؤجّج شيئاً»[١]. على الجماهير أن تخشع وتصيرَ أكثر خلقية واعتدالا وانصياعا. عليها أن تتعلّم كيف تخشى الله، أمّا الداعية وهذا يصدق على سافونارول أيضاً[٢]، فهو شارح كلام الله والناطق باسم الله وخادمه ورسوله. فالفضائل البرجوازية، من مثل احترام القوانين ودماثة الخلق وحبّ العمل والخضوع للسلطان والتضحية لأجل الأمّة وغيرها، إنّما تُلقَّن للشعب كما يُلقَّن الخوف من الله، من أعلى المنبر. ولغة الداعية هي لغة ديمقراطية إذْ هي تكلّم الجميع. ولكن مِن قوامها أن تقصي من الأساس، الفرديّ وفئاتٍ برمّتها بوصفها شرّا ومعقلا للشرّ. أمّا مطالبة الجماهير بأن تتخلّى عن الإشباع المطابق لغرائزها وأن تستبطنها، فتقوم من باب السلوان أو التعويض إذا جازت العبارة، على الإقناع المتّصل والمتجدّد بأنّ أولئك الذين لا ينصاعون إلى التضحية ولا يكابدون العناء في ذلك إنّما هم ملعونون ولا مناص لهم من العقاب الشديد. ومهما قسا وتشدّد الزعيم الروحي أو الدنيوي على أتباعه، فإنّ قسوته لا تسيء إليه في شيء، لا بل ترفع من شأنه، على الأقل عندما يستسلم الجمهور إلى أكذوبة أنّه يحبّهم على العكس من الآخرين، أي الغرباء والأعداء. يُتعرَّف على احتقار الإصلاحيين للبشر

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٦٨٢.

(٢) قارن: المصدر نفسه.

بكيفية لا غبار عليها، في تعاملهم مع أشياعهم. يصرخ واحد من أتباع كالفين، يدعى كلوفيت، قائلا في نهاية خطبته العصماء: «فَلْيُبِدْكم الطاعون والحرب والمجاعة»[١]. ويخاطب آخرُ الحضور الذي يستمع إليه كأنّه يخاطب الشيطان[٢]. كان لوثر نفسه قد قال هذه القول: «إنّهم جميعا في باطنهم أشياع لإبليس، بورجوازيين ومزارعين، رجالا ونساء، أطفالا وخدما، أمراء وموظفين وتُبَّعا»[٣]. إنّ احتقار الجماهير هذا الذي هو خاصّية الكثير من الزعماء البرجوازيين، لا يُنقص في شيء من شعبيتهم، طالما أنّه يوجد في العالم الخارجي أناس قد ضلوا سواء السبيل. يقول لوثر في الإنجيل: «لكن، بقدر ما تكون هذه الدعوة طيّبة ومستساغة في نظر المسيحيين الذين يتعلّمون منها، تكون مستقبَحة وغير محتملة في نظر اليهود وكبار أحبارهم»[٤]. لا بدّ أن يبقى شيءٌ ما كاليهود والترك والبابويين، خارج الجماعة.

بينما تسهر المدارس والمؤسسات التكوينية الأخرى إلى جانب الجموع الجماهيرية في العصور الأكثر استقرارا، على التزام الأجيال المتعاقبة بتحقيق الاستبطان بكيفية متّصلة وأكثر فعالية، تنفرد الجموع

---

(١) ف.ف. كانمبشولتيه، **يوحنّا كالفين** ـ *Johann Calvin*، المجلّد الثاني، لايبتسيش ١٨٩٩، ص. ٣٣.

(٢) قارن: المصدر نفسه.

(٣) ف.ف بتسولد، **تاريخ الإصلاح في ألمانيا** ـ *Geschichte der deutschen Reformation*، برلين ١٩٨٠، ص. ٥٧٠.

(٤) **أعمال لوثر** ـ *Luthers Werke*، تحرير بوخفالد وآخرين، المجلّد الثاني، برلين ١٩٠٥، الطبعة الثالثة، ص. ٢٨٢.

الجماهيرية دون غيرها بدور رئيسي في أثناء الأطوار الثورية. فهي الشكل النوعي الذي يستعمل عناصر غير معقولة لتوجيه الطبقات الاجتماعية الخطيرة. ويتعلّق الأمر في هذه الوضعيات ببسط اليد الطولى على روح الشعب بكيفية ميكانيكية، إن صحَّ هذا الوصف. يتّضح هذا أيضاً من القيمة التي تُحمَل على كيفية العرض الخارجي وعلى الأناشيد التي تتقدّم الخطابَ وتلحقه وعلى الظهور الاحتفالي للخطيب. أمّا الخطاب بالذات فلا يكاد يستهدف بالجوهر القوى العقلية للوعي، بل يستخدمها على الحصر لاستثارة ردود فعل بعينها. بيد أنّه عندما تقتضي المصالح الفعلية للجماهير زعيما ما، تظهر العلاقة المعكوسة. إذّاك يروم الخطيب أنْ تتعرّف الجماهير بواسطة وعيها، على الوضعية، ويحصل الفعل بوصفه نتيجة منطقية لذلك. فالأمر إنّما يتعلّق رأسا بالاعتراف والمعرفة، ذلك أنّه لا مصالح تتدخّل في اللعبة سوى مصالح المخاطَبين، ويمكن أنْ تتوارى شخصية الزعيم عن الأنظار، لأنّه لا يُفترض أن تفعل هي نفسُها فعل المؤثّر تأثيرا مباشرا. فالجماهير تغيّر طبعها، مثلها مثل الزعيم. عندما يتكيّف جمعُ الجماهير مع غاية التأثير اللاعقلي، تتطابق مجموعات صغيرة من الأفراد لها مصالح مشتركة، مع العمل المشترك على النظرية ومع تحليل وضعية تاريخية معطاة ومع التقويمات الحاصلة عن ذلك حول السياسة التي ينبغي انتهاجها. لهذه العلّة لا يمكن للحركات التي تتعدّى النظام البرجوازي أنْ تنفرد بالكيفية نفسها، باستخدام الجمع الجماهيريِّ ولا أن تنجح في هذا الاستخدام قدْر النجاح نفسه. ضمن [مسار] الدينامية التاريخية، لا تكون الجماهير متجانسة، حتّى لو تعيّن أن تتكوّن في جزء منها، من نفس الأفراد. إنّ

تواتر حضور جمع الجماهير وطابعه القسري ضمن الثورات البرجوازية، يُظهران إلى أيّ مدى يفعل جمع الجماهير فعلا نفسيا فيزيائياً يجب أن يُفهم بوصفه طبابةً وعلاجا مفيدا. أمّا المشاركة في هذا العلاج فتجري مجرى الواجب الأخلاقي، إذْ يُؤمر الناس بذلك، بل يُقهَرون على أن يداوموا فيه. ينعكس هذا الطابع القهريّ بوضوح من خلال أوامر الكنيسة التي صدرت في أثناء السنوات التي تلت الإصلاح. كذلك نقرأ ضمن القوانين التنظيمية العامّة لمقاطعة الساكس لسنة ١٥٥٧ : «إنّ الذين يتقاعسون عن حضور القدّاس في الأعياد ويوم الأحد في الصباح والمساء (وبخاصّة في القرى) ولم يكونوا قد اعتذروا سلفاً باعتبار مشاغلهم وأعمالهم الضرورية، لدى قساوسة وقضاة تلك القرى، سُيعاقَبون بالخطية المالية المقدَّرة لذلك، وإذا لم يسعهم ذلك، فبعقوبة الغُلِّ داخل سجن الكنيسة أو في سجن آخر»[١]. حين وقع في أثناء ولاية كالفين، بعض ريبة على ضاحية من ضواحي جينيف، هي جرفي، وصل الأمر داخل الكنيسة حدّ «تنصيب مجلس ومأمورِيْن للحراسة في أثناء القدّاس، حتّى لا يغادر أيّ من أبناء الكنيسة بيتَ الربّ قبل الوقت المحدَّد»[٢]. ـ عندما يتعلّق الأمر فعليا بالمعرفة والاعتراف، تكوّن المجالس [الجماهيرية] بنية

---

(١) **النظام العقَدي للكنيسة في القرن السادس عشر** ـ *Die evangelische Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts*، تحرير أ. ل. ريشتر، المجلّد الثاني، لايبتسيش ١٨٧١، ص. ١٨١؛ قارن أيضاً قانون دوقية بروسيا لعام ١٥٢٥، المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٣٤، وقانون الكنيسة بإسلينغن لعام ١٥٣٤، المصدر نفسه، المجلّد الأوّل، ص. ٢٤٧، وغيرها من الأوامر الأخرى.

(٢) كانمبشولتيه، مصدر مذكور.

مغايرة كلّياً. ذلك أنّ النقاش وتطوير الأفكار هما اللذان يسمان مجرى أعمال هذه المجالس، ويبقى تحليل الوضع والحلول العملية مرتبطاً دائماً بالوعي المتطوّر بمصالح المشاركين. في الجمع الجماهيري يمكن لمضمون الخطاب أن يتبدّل، فهو يؤدّي مجرّد وظيفة ميكانيكية عند الإيحاء بسلوك معيّن. لا يتخيّر خطباء البرجوازية الدينيون والسياسيون كلماتهم بحسب مطابقتها للغرض، بقدر ما يتخيّرونها طبقا للأثر المنشود. ولا يمكن أن يحصل في أثناء الخطاب نفسه، تطوّرٌ ولا تبادلٌ عقلي وليس غريزياً وحسب، في التأثير والتأثّر بين الخطيب والمتلقّين. أمّا النقاشات التي تختم ذلك فلها تقريبا الطابع نفسه: أعني أنّه يُعوزها العنصر الجدلي. وتؤدّي أيضاً جموع الجماهير دورا في الحركات غير البرجوازية. إذْ على الرغم من الطابع غير المتطوّر وغير المنظّم لحركات زعماء ثورات العبيد في روما والمزارعين المتمرّدين في بداية الأزمنة الحديثة، قد تمكنوا من حشد الناس حولهم والتداول معهم في هذه الأمور وشحذ عزائمهم أثناء اجتماعات صاخبة. ولم يكتف زعماء البروليتاريا الحديثة بالإعداد لعمليات جزئية ضمن مجموعات صغيرة، بل عرضوا أيضاً رؤاهم أمام الجماهير وقدّموا لها التوجيهات والتعليمات. لكنْ، حتّى إذا كانت مثل هذه التجمّعات الجماهيرية تحمل في حدّ ذاتها بعض السمات التي بسطنا أعلاه، كما أنّ الحشد البرجوازي للجماهير من جانب آخر كان يتّسم في بعض الأحيان، بخاصيّات ثورية ولاسيّما في أوقات احتدام الصراع بين عامّة الشعب والقوى الإقطاعية، فإنّ اللامعقول والاحتفاء الخَطابي والتسلّط، تبقى مع ذلك علامات مميِّزة لخطاب الزعيم البرجوازي.

مع أنّ الوضع الاجتماعي للُوثر كان يخالف الوضع الذي لكالفين نظرا لاختلاف أحوال ألمانيا عن أحوال جينيف، ومع أنّ هناك تقابلا بين المُصلحيْن من حيث النَسب ومسار التكوين، فإنّ طبعيْهما يُظهران بمقتضى وظيفتهما كزعيميْن جماهيريَيْن أثناء الحقبة البرجوازية، تشابها لافتا. في العقود الأولى من القرن السادس عشر ظهر «أعيان البرجوازية ومالكو الأراضي والطبقات الأرستقراطية ودوائر السلطة الجزئية الجديدة في المدن والأرياف، على أنّهم الفئات التي استفادت من التطوّر الاجتماعي؛ أمّا المقموعون فهم الرعية والجماهير والبروليتاريا الحضرية والمزارعون، إلى جانب الطبقة الصغيرة لنبلاء الأرياف التي كان مصيرها مقترنا بمصير المزارعين وكانت ديمقراطيةً في آرائها كما في موقفها من طبقة النبلاء الكبرى التي تتكوّن من الأمراء والتي كانت حديثة النشأة»[1]. في ألمانيا كانت دائرة البرجوازيين المالكين التي كانت في ذلك الوقت تكوّن سهمَ تطوّر، تابعةً في كامل سياستها، للأمراء في المقاطعات والأقاليم. أنّ لوثر كان خاضعا خضوعا كلّيا لهؤلاء، فهذا ما ينتجُ عن طبيعة كامل أنشطته وأعماله. فهو نفسُه «مع أنّه كان على حقّ عندما اعتبر نفسه ابن مزارع، قد كان في الوقت ذاته ابن المدينة وسليل عائلةِ عمّال بالمناجم، نشأ في دائرة الرهبان الذين يعيشون من الصدقات... والآكد أنّه وصف الفلاحة بأنّها حرفة إلهية والغذاء الوحيد على أنّه هو الذي ينزل مباشرة من السماء: «الغذاء الذي يتمتّع

(١) كارل لامبريشت، **تاريخ ألمانيا** ـ *Deutsche Geschichte*، المجلد الخامس، الجزء الثاني، برلين ١٩٢٢، ص. ٣٧٢.

به أيضاً الآباء الصالحون». لكنّه مع ذلك، قد صنّف كتاباته الرهيبة ضدّ المزارعين واستنكر ثورة النبلاء. والحقّ أنّه لم يخف استقباحه للجوانب غير الأخلاقية لتجارة الأعيان والنبلاء وتحمّس إلى درجة معيّنة، لمنع الفوائد الفاحشة بالقانون، ولكنّ هذا لم يمنعه من استحسان دورة الرأسمال بوصفه رأسمالا تجاريا، ولم يرفض سوى فكرة التداين الشخصي البحت. والآكد أيضاً أنّه كان يصف الأمراء بالسفّاحين وبالجلاّدين الذين أرسلهم الله»، لكن كان يتعيّن عليه بمقتضى كامل وضعيته العامّة أنْ «ينزّل السلطة منزلة عليا لم تحتلّها قطّ إلى ذلك الوقت في العالم المسيحي»[١].

في بادئ الأمر تختفي لدى زعماء القوم الاختلافاتُ بين أهداف العامّة والفئات ذات اليسار. ولا تظهر الجوانب السلبية في نظر الطبقات الدنيا إلاّ في خضمّ الحركة، فيبدأ التوتّر بينها وبين الزعيم. يصدق هذا على كالفين في ولايته الثانية بجينيف، كما يصدق على كبار ساسة الثورة الفرنسية. لقد أبان إنجلس هذا الوضع في رسالته حول حرب المزارعين الألمان: «لقد عاش لوثر خلال السنوات التي تمتدّ من ١٥١٧ إلى ١٥٢٥ التحوّلات نفسها التي عاشها دستوريّوُ ألمانيا الحديثة من ١٨٤٦ إلى ١٨٤٩، والتي يعيشها كلّ حزب برجوازي يكون في طور من الأطوار على رأس الحركة، الحركةَ نفسَها التي يتعدّاه فيها الحزب الشعبي أو البروليتاري الذي يقف وراءه. حين ناهض لوثر في بادئ الأمر في ١٥١٧، معتقدات الكنيسة ودستورها، ما زالت معارضته إذّاك لم تتخّذ أيّ طابع محدَّد. فهذه

(١) المصدر نفسه، ص. ٣٧٣ والتي تليها.

المعارضة إذْ لم تتجاوز مطالب الهرطقة البرجوازية الباكرة، لم تصدَّ أيّ توجّه ممكن آخر ولم يكن بوسعها أن تفعل ذلك. كان لا بدّ في وقت أوّل، أنْ تجتمع العناصر المتعارضة جميعاً، وأنْ تُستخدَم الطاقة الثورية في أشدّ أشكالها، وأنْ تمثَّل كاملُ كتلة الهرطقة السابقة ضدّ الأرثودكسية الكاثوليكية... لكنّ هذا الحماس لم يدم طويلا... ذلك أنّ الأحزاب انقسمت ووجد كلّ منها ممثّليه. كان على لوثر أن يختار بينها... فأسقط المكوّنات الشعبية للحركة وانحاز إلى شقّ البرجوازية والنبلاء والأمراء»(١).

يكاد لا يوجد زعيم شعبيّ عظيم في العهد البرجوازي، يعبّر وجدانه الأخلاقي والديني تعبيرا دقيقا عن أدقّ الفوارق بين المصالح التي يرتبط بها، مثلما يعبّر لوثر عن ذلك بلغته اللافتة. عندما يتعارض الإنجيل مع المصالح الفعلية للبرجوازية، لا يمكن أن يتشكّك لوثر في المنزلة التي ينزّلها الإنجيل على الأرض. «يحتاج العالَم إلى حكْم دنيوي صارم وحازم يقهر الأشرار ويُلزمهم بألاّ يأخذوا وينهبوا وأن يُرجعوا ما أُعيروا، ولو فُرض أنّ المسيح لا يطالب بذلك ولا يرجوه، لئلاّ يصير العالَم غابة وحوش وليستتبّ السلم ولكي لا تزول تجارة الناس واجتماعهم، وهو ما سيحصل كلّه لو حُكم العالَم بالإنجيل ولم يُقهر الأشرار بالقوانين ولم يُحملوا بالقوة على فعل الحقّ والإذعان له. لهذه العلة لا بدّ من تهيئة الطرقات ونشر الأمن في المدن وبسط العدل في الأرياف، والاحتكام إلى حدّ السيف بلا وجل

(١) فريدرش إنجلس، **حرب المزارعين الألمان** ـ *Der deutsche Bauernkrieg*، برلين ١٩٠٨، ص. ٤٧ والتي تليها.

ولا ندم، ليُضرب على أيدي الآثمين، كما يعلمنا ذلك القديس باولوس (روم، ١٣، ٤)... لا يخطرنّ ببال أحدٍ أنّ العالَم يُحكَم بلا دم، فلا بدّ أن يكون السيف في الدنيا، أحمرا ملطّخا بالدماء...»[١]
وكما غضب غضبا شديدا من المزارعين المتمرّدين فطلب أنْ «يُذبحوا ويُبرحوا ضربا ويُخنقوا»[٢]، واستنكر كثيرا الإشفاق بهم الذي كان يصفه بالمعصية، حتّى لم يكن يعرف غير نصيحة واحدة: «لا تُجاب هذه الأرهط إلاّ لكما بقبضة اليد إلى أن يخرج الدم من أنوفهم»، وكما نادى أيضاً بالجلاّد[٣]، فإنّه كان يتخوّف صادقا من أن يوجد بين هؤلاء المزارعين الذين ينبغي فضلا عن ذلك تصفيتهم على بكرة أبيهم، «من أرغِموا على هذا الأمر، وبخاصّة أولئك الذين كانوا ميسورين». مع هؤلاء يجب أن يغلِّب الإنصافُ على القانون... ذلك أنّ الثورة كانت على الأثرياء كما كانت على أصحاب النفوذ، «ومن الإنصاف أن نعتقد أنّه ما من ثريّ كان يفضّل الثورة»[٤]. حتّى عندما كان لوثر في بعض الأحيان يدافع عن النبلاء ضدّ شكاوى التجّار

---

(١) لوثر، «في البيع والشراء والربا ـ Von Kaufhandlung und Wucher»، ضمن **نصوص مختارة**، تحرير ه.ه بورخردت، مصدر مذكور، المجلد السادس، ص. ١٢٣ والتي تليها.

(٢) لوثر، «ضدّ عصابات النهب والقتل من المزارعين ـ Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern»، ضمن: **نصوص مختارة**، مصدر مذكور، المجلّد الرابع، ص. ٣٠٠.

(٣) لوثر، «رسالة في الكتيّب شديد اللهجة ضدّ المزارعين ـ Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern»، ضمن: مصدر مذكور، ص. ٣١٠.

(٤) لوثر، «في معرفة هل بإمكان أهل الحرب أيضاً أن يكونوا سعداء ـ Ob Kriegsleute auch in seligen Stande sein können»، ضمن: مصدر مذكور، المجلّد السادس، ص. ١٥٧ والتي تليها.

الذين ابتُزَّ مالُهم، بمقتضى تحالفاته معهم[1]، فإنّه يتكلّم مع ذلك بلهجة لا لبس فيها ضدّ أولئك النبلاء الذين لا يريدون إذْ «يقتّلون وينكّلون» بالمزارعين باسْم مصالح شخصية ضيّقة، أنْ يخفّفوا على الأثرياء الذين غُرّر بهم. فها هو يعارض بكلمات قاسية جدّا، «أشراف النبلاء» قائلا: «إنّه وسخ النبلاء أيضاً، ومهما تباهوا به فهو يخرج من جسم النبلاء مع أنّه عفن ولا يصلح لشيء. وعليه فليُحسب هؤلاء على النبلاء. أمّا نحن الألمان، فنحن ألمان ونظلّ كذلك، أي مقذِّرون وبهائم بلا عقل»[2]. هكذا تظهر للعيان علاقة لوثر بمختلف فصائل عصره.

وكذلك الأمر عندما ذكّر كالفين في جمهورية جينيف، ملكَ فرنسا الحامي للكنيسة الكاثوليكية البغيضة، بالناقمين «الذين يتعيّن عليهم باسم رسالة إلهية مشروعة، أن يقوموا إلى أعمال بعينها ويحملوا السلاح ضدّ الملوك»[3]، فإنّه لا ينبغي لنا أن نعتقد أنّنا المعنيون بهذا الانتقام بوصفنا أشخاصا، ذلك أنّنا «لم نؤمَر إلاّ بأن نطيع ونتعذّب»[4]. وفي المقابل، نوابّ الشعب، أي ممثّلو الطبقات العليا والميسورة، من حقّهم بإطلاق أنْ «يحدّوا من تعسّف الملوك كما هي الحال بالنسبة إلى المدافعين عن الشعب عند الرومان، أو الوجهاء في

(١) لوثر، «في البيع والشراء والربا»، مصدر مذكور، ص. ١٣٤.
(٢) لوثر، «في معرفة هل بإمكان أهل الحرب أيضاً أن يكون سعداء»، مصدر مذكور، ص. ١٥٨.
(٣) كالفين، **تعاليم الدين المسيحي** - *Institutio Religionis Christinae*، ترجمة إ. ف. ك. مولّر، مصدر مذكور، ص. ٥٩٦.
(٤) المصدر نفسه.

مملكاتنا»[١]. كان يرى في الشكل الأرستقراطي أو الأوليغارشي للحكم أفضل شكل للنظام السياسي، ولم ينفكّ مثل لوثر، عن التشديد على أنّ «السلطة البرجوازية لا تؤدّي أمام الله مجرّد وظيفة شرعية، بل تؤدّي مهمّة مقدّسة بإطلاق، مهمّةً يتعيّن على بني آدم أن يجلّوها ويمجدّوها ما طالت مدّتهم»[٢]. كان تعلّقه بعائلات الوجهاء وذوي اليسار أمرا معروفا من الجميع. «لهذه العلة كان عليه من البداية أن يعاني الأمرّيْن في عداوة خصومه واتّهاماتهم القاسية. لقد اتُّهم بأنّه تملّق الأثرياء، بل بأسوأ من ذلك. غير أنّ هذه الطعون لم تؤثّر فيه كثيرا، وما كانت بأيّ حال من الأحوال أن تزعزع مواقفه الثابتة. أمّا أصحابه وتلامذته وأتباعه فقد ساروا على أثر المعلّم»[٣]. لقد استحسن الدستور الأوليغارشي لبِرْنْ التي كانت تربطها بجينيف علاقات متقلّبة جدّا، مثلما استحسن سافونارول دستور فينيسيا، وكان يروم مثل سافونارول، من خلال معاضدة الأشكال الأرستقراطية، أن تُبسَط هيمنةُ إكليروس القساوسة، أي هيمنته وهيمنة أصحابه. هؤلاء الزعماء جميعا يلتمسون موطئ قدم لعُصبتهم في حياة الدولة والمجتمع، وللأبد إذا سنح لهم ذلك.

يقوم الإنجاز الروحي الكبير للإصلاحيين على الإفصاح عن فكرة أنّ خلاص البشر ليس مشروطا بإجراء السرّ المقدّس الذي تسهر عليه فئة الرهبان، بل بالسلوك الروحي للأفراد. وتُعزَّز هذه الفكرة لدى

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٥٨٧.
(٣) كانمبشولته، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ٤٢١ والتي تليها.

كالفين، بنظرية الرحمة الانتقائية التي على نحوها لا يكون المصير الأزلي لكلّ امرئ مرتبطا البتّة بممارسات الكنيسة. بهذه الكيفية حمل المصلحون على الفرد إيديولوجيا، صفة القيام الذاتي، القيامَ الذاتيَّ الذي كان يدعوه إليه التحوّل الشامل للواقع الفعليّ، قياما ذاتيا هو ولا ريب مجرّدٌ ووهميّ إلى حدّ بعيد ومقطوعٌ في النظرية بفكرة الرحمة الانتقائية لإلهٍ يتصوّره البشر ولكنّهم ينظرون إليه بوصفه مستقلاً عنهم لا تنفذ له البصائر، كما هي الحال في الممارسة حيث يعمل البشر بأنفسهم على اقتصاد لا يسيطرون عليه. وكان التطوير الثقافي للجماهير الذي شرع فيه الإصلاحيون، مرتبطا ارتباطا مباشرا بعملٍ على الأفراد أكثر فعالية ممّا كان عليه الأمر عند القساوسة السابقين. كان على البرجوازية أن تربّي المنتسبين إليها بالنظر إلى المهامّ الاقتصادية الجديدة، لتبلغ بهم درجة من الانضباط الذاتي والمسئولية والحرفية مغايرةً تماما لاقتصاد العصور القديمة المنصرم الذي كان يعدم نسبيا الحركيةَ وكان يرزح تحت قواعد ثابتة. والآكد أنّ ممثّليها البارزين مثل يعقوب فوغّر الطاعن في السن، كانوا يجسّدون الموقف الحديث من الحياة من دون الدخول تحت عباءة الإصلاح. لقد ردّ يعقوبُ هذا على صديق له كان قد نصحه بأن يخلد للراحة [مع تقدّمه في السنّ]، قائلا إنّه «لا سبيل إلى ذلك» وإنّه «يريد أن يكسب المال ما قدِر على ذلك»[1]. كان يتعيّن أنْ تُثبَّت بكيفية عامّة ومتّصلة في أذهان الأجيال المتعاقبة لشتّى الفئات البرجوازية

---

(١) ب. يوياخمسن، «عصر الإصلاح ـ Das Zeitalter der Reformation»، ضمن: **تاريخ العالم لبروبيلين**، المجلّد الخامس، برلين ١٩٣٠، ص. ٣١.

وفي نفوس الطبقات المغلوبة أيضاً مع اعتبار الفوارق القائمة، الشروطُ المكوّنةُ لهذه الهيئة الروحية التي اقتضاها الاقتصاد الجديد والتي تتعلّق بالنشاط والفعالية وليس بمضمونه. كان الأمر يحتاج إلى إصلاحيين مفردين، وهؤلاء إنّما كانوا الممثلين الأوائل لبيروقراطية جديدة.

نجد ههنا خاصية مشترَكة أخرى لهذه المسارات التاريخية. فهذه المسارات على العكس من الثورات الاجتماعية، لا تتعلّق مباشرة بالبنية التحتية الاقتصادية، بل تنزع إلى توطيد وتنمية المنزلة التي احتلّتها بعدُ البرجوازية في المجال الاقتصادي، تنمية وتوطيدا يقومان على التغييرات الموافقة للعصر في دوائر الجيش والسياسة والقضاء والدين والفنّ. لهذه العلّة يحتدم الصراع ويشتدّ حول تجديد هيكل الموظفين في هذه الدوائر وتعويض الفئة القديمة من البيروقراطيين والمثقّفين، أي «النخبة» القديمة، بفئة تتناسب على نحو أفضل مع المهامّ الجديدة، ومن ثمّ إنشاء مؤسسات أكثر مطابقة لمقتضيات العصر. في حين تسهر الذوات الاقتصادية البرجوازية قبل الثورة وبعدها، على النشاط الاقتصادي القائم على الربح وعلى تراكم الموارد والثروات، حتّى أنّ هذا النشاط لا يحتاج إلاّ إلى تحريره من النظم المضادّة للحكم القديم، يتحتّم أن يعاوَد تنظيمُ البنية الفوقية الثقافية. وهذا الأمر يحتاج إلى قوى جديدة قادرة على الاضطلاع بالمقتضيات المغايرة نوعيّاً. ما انفك النشاط الثقافيّ يتعيّن بوصفه دون غيره هيمنة على الجماهير، من خلال توطيد فئة صغيرة من المستأثرين بالامتيازات، توطيدا يقوم على تركيز رؤوس الأموال وتجميعها في مركز واحد. وعلى الرغم من أنّ الثقافة موجَّهةٌ أيضاً

للمهيمنين ولا سيما أنّهم يقدّرونها تقديرا عالياً، فإنّ هؤلاء قد اعتادوا في بعض الأحيان على امتلاك شعور جيّد بأنّ الثقافة تؤدّي هذه الوظيفة لصالح نظامهم الخاصّ رأساً. لأجل هذا، وفي تناقض مع الانتاجات الفنية والفلسفية الغزيرة في تاريخ البرجوازي الحديث، يقوم النمط المثالي لهذا البرجوازي على الاستخفاف استخفافا عميقا بالفكر وعدم الاكتراث له، استخفافا ولامبالاةً يظهران في أفعاله أكثر مما يظهران من آرائه، وفي غرائزه وميوله أكثر من وعيه الذي عادةً ما يهيمن عليه الترتيبُ المعاكسُ. فهو يحوّل الدين والقيم المثالية والتضحية لأجل الأمّة إلى الخير الأعلى للإنسانية، ويقدّس أيضاً نجاح عظماء الفنّ والعلم من دون أن يرتبط مضمونيّاً بما يفعلون، ويظلّ من حيث طبيعته، ملحدا بسبب انعدام الحاجة الفكرية، ومادّيا بمادّية مبتذَلة، وعاجزا عن كلّ متعة فعلية- . عندما محا باريتو الاختلاف بين الفئات الاقتصادية النافذة ووظائفها الثقافية، واستبدله بتمييزات ثانوية من مثل التي بين الموظّفين السياسيين وغير السياسيين[1]، فإنّه قد أفسد مفهومه الذي هو من حيث التصوّر غير تاريخي، في النخبة وفي صراع النخب وعطّله من حيث فهم العصر بأكمله، المفهومَ الذي لولا هذا التعطيل، لاستُخدمَ بكيفية صحيحة

(١) فلفريدو باريتو، **رسالة في علم الاجتماع العامّ** ـ *Traité de sociologie générale*، طبعة ب. بوفي، المجلّد الثاني، لوزان-باريس، ١٩١٩، §٢٠٣٤، ص. ١٢٩٨؛ قارن أيضا: هربرت ماركوز، «باب تاريخ الأفكار ـ Ideengeschichtlicher Teil»، ضمن: **دراسات في السلطة والأسرة** ـ *Studien über Autorität und Familie*، مصدر مذكور، ص. ٢٢٣ وما بعدها.

في تعيين هؤلاء العاملين على شؤون الثقافة البرجوازية وإظهار نزاعاتهم.

والحال أنّ البرجوازية نفسها أمست أكثر تبلّداً وجهلا فيما يتعلّق بالواقع الفكري، فإنّها تحتاج مع ذلك، في واقعها الاجتماعي، إلى نشاط ثقافي متّصل بالنظر إلى ردود أفعال القساوسة والإقطاعيين، وكذلك بمقتضى ضرورةِ إدراج الشعب برمّته ضمن نظامها. لهذه العلّة فإنّ الدعوة القويةَ إلى تجديد الباطن التي تحوّل المطالبَ المادية للجماهير في عصور معيّنة، يمكن أن تترجَم بانتظام على الصعيد الفعلي للصراع بين البيروقراطية القديمة وعدّة بيروقراطيات وفئاتِ مثقّفين منافِسة تسعى إلى أن تحلّ محلّها. عندما دافع الأمراء والبرجوازيون عن الإصلاح، كان يوجد إلى جانب الحاجة المواتية للعصر التي تولّدت عن الأحوال الثقافية، التعرّفُ إلى أنّ نظام الكنيسة البروتستنتية لن يحول دون هروب الأموال إلى روما وحسب، بل سيعمل على تدبير المؤسسات بكيفية أكثر اقتصادا. لقد تعرّف القساوسة الكاثوليك في وقت مبكّر إلى خطورة الدعاية للفقر التي ضرب لها الدعاة الزنادقة، وكان أوّل المنادين بها، آرنولد فون بريسيا، سلف رينزو أصيل كولا والإصلاحيين، قد وقع مع نهاية القرن الثاني عشر، ضحية للتحالف بين البابا والقيصر. وبما أنّ نجاعة البيروقراطيين الجدد الموثوق بهم والمقتصدين، كانت مشروطة بـ«الشخصيات» بدرجة أعلى بكثير ممّا كان عليه الأمر في الأنظمة الإقطاعية، فإنك ترى في عصور التحوّل هذه، الزعماءَ ورؤساء الطوائف الذين يبتغون الحكم والسيطرة في المستقبل، لا يقفون عند مصارعة القوى القديمة، بل يتصارعون أيضاً فيما بينهم. مع تطوّر هيمنة مبدإ النجاعة الذي يصدق أيضاً على المستوظَفين والموظّفين

السامين، سعى أولئك الزعماء إلى أنْ يسيطروا هم ومبادئهم، بالوسائل جميعاً.

أمّا المحايدون فعليهم أن ينبذوا تلك الصراعات والعداوات الشخصية وتلك الميول الجامحة إلى الهيمنة والانتقام التي تتّصف بها طبقة زعماء البرجوازية في عصور النهضة والإصلاح والثورة الفرنسية والثورات البرجوازية اللاحقة. لقد عبّرَ جيُوردانو برونو حقّا عن الشعور الذي يكنّه شطر عظيم من مثقّفي القرن السادس عشر ضدّ الإصلاح. فهو يكتب[1]: للمرء أن يتفحّص ولو لمرّة «ما هذا الشكل البائس من السلم والوئام الذي يشهر به على أسماع الشعب المسكين أولئك الإصلاحيون الذين لا يبتغون فيما يبدو ولا يرومون شيئا آخر غير أنْ يعتنق العالَم بأسره حمقهم وغطرستهم، ويسلّم بمواعظهم الخبيثة والفاسدة، والحال أنّهم لم يجتمعوا هم أنفسهم على أيّ قاعدة ولا أيّ وجه من أوجه العدل ولا أيّ مبدإ، فلا يجد المرءُ في بقية العالم وفي القرون السابقة كلّها، شقاقاً ونزاعا مثل الذي يجده عندهم، ولا يكاد يوجد من بين ألف من هؤلاء المتحذلقين، واحد لم يختلق تعاليمه المسيحية الخاصّة، وإنْ لم ينشرها بعدُ، فلن تعوزه الرغبة في نشرها، ولا واحد منهم بمقدوره أنْ يقبل بتدبير عدا تدبيره، وبإمكانه أن يجد عند الآخرين غيرَ ما يظن أنّه من حقّه أن ينكره ويُسقطه ويتشكّك فيه. لا بل إنّ شطْرا عظيما منهم في خلاف

(١) جيوردانو برونو، «طرد الوحش الكاسر الغالب - Die Vertreibung der triumphierenden Bestie»، نقله إلى الألمانية ل. كولنبيك، ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Werke*، المجلّد الثاني، لايبتسيش ١٩٠٤، ص. ١١٣ والتي تليها.

مع نفسه فتراه يشطب اليومَ ويطعن فيما كتبه وأثبته البارحة. ينبغي للمرء أن يُنعم النظر في نتائج مذاهبهم وفي مسلك الحياة العملية الذي يترتب عنها بالنظر إلى آثار العدل والتراحم وإلى الحفاظ على الصالح العامّ وتعزيزه، ويقلّب الأمر في نفسه ليرى هل شُيّدت تحت راية مذاهبهم، جامعات ومعابد ومستشفيات ومدارس وأكاديميات فنية، أو على الأقلّ هل حافظوا عليها حيثما وجدت، فأبقوا على الحالة التي وجدوها فيها، ولم يجعلوها في الأكثر تفسد وتؤول إلى السقوط من جرّاء إهمالهم».

والحقّ أنّ نفور الفلاسفة الإيطاليين من نظام الإصلاح يمكن أن يُفهم انطلاقا من نزعة معاداة الفكر التي كانت تسم هذا النظام ويشترك فيها مع العديد من حركات التمرّد البرجوازية. ومع أنّ الكاثولوكية أيضاً قد ميّزت بين العقل قبل الخطيئة وبعدها وقلّصت من هيبته بالجنوح إلى الإسمية التي تحمل فضلا عن ذلك، بعض معالم البرجوازية، فإنّ العقل يكوّن في نظرية كبار فلاسفتها، مفخرةَ الإنسان. وفي المقابل، يشدّد كالفين على أنّ «جميع مساعينا وتصوّراتنا وأفكارنا قد فسدت حدَّ أنّه ليس بوسعنا أن نفكّر أو نتدبّر أيَّ شيء صحيح أمام الله». إنّ الرّوح القدس «يعلم أنّ جميع أفكار الحكماء باطلة، ويعلن بوضوح أنّ إنشاءات الوجدان البشري لا تكون إلاّ خبيثة»[١]. وعلى العكس من القديس توماس وتابعيه، يرى كالفين «أنّها حقيقةٌ راسخة لا يطالها شكّ ولا يمكن أن يزعزعها أيُّ فنّ، تلك التي تقول إنّ عقل الإنسان قد اغترب كليّا عن العدالة الإلهية،

---

(١) كالفين، مصدر مذكور، ص. ١٣٥.

حدَّ أنّ كلَّ ما يتصّوره ويتفكّره هو خبيث ومشوّه وكريه ودِنس ومشحون بالآثام، وأنّ القلْب غارقٌ في الإثم والخطيئة حتّى لا يمكن أن يصدر عنه غيرُ نفَسٍ فاسد»[1]. وأمّا لوثر فلا يتوانى إطلاقاً في سبّ العقل سبّاً نابياً. ذلك أنّه يقول بأنّ النظرية التي تلقّاها من فيض الرحمة الإلهية، إنّما يجب أن تُحفظ بالصراع الحاسم ضدّ «قرين إبليس، العقل، العاهرة الجميلة»، فالعقل هو «على رأس العاهرات التي يتملّكها الشيطان». يدرك لوثر الاقتران العميق بين اللذة والفكر فيتعقّب كليهما بالكراهية نفسها: «ما أقوله عن البذخ بما هو إثم كبير، ينبغي أن ينطبق أيضاً على العقل، ذلك أنّ العقل يشين الإله وينتهكه في هباته الروحية ويرتكب شنائع أفظع ممّا ترتكبها عاهرةٌ»[2]. حتّى إذا دافع الإصلاحيون إلى حدود معيّنة وبكيفية شخصية، عن الفنّ والعلم، فإنّهما قد جابها عوائق كبيرة نتيجة للصراع القائم في المجالات التي وقعت تحت تأثير البروتستنتية، ضدّ عبادة الأيقونات والتبرير بواسطة الآثار الفنية. في بادئ الأمر كانت المعاداة تتعلّق بكلّ ما يتعارض في الفنّ مع مفهوم الأخلاقية الذي يقترن بالاستبطان، أي معاداة كلّ صدى من أصداء الإيروسية، وبعامّة معاداة البذخ والترف.

مَن يقرأ أخبار هذه الحقَب التي شهدت الكثير من حركات التمرّد، يجد دائما في الحماس الديني والقوميّ، موجةَ تمدّن وتخلّقٍ حريٍّ بالمرء أن يشير إليها، موجةً قد عملت السلطاتُ على أنّ تعمّ

(١) المصدر نفسه، ص. ١٦١ والتي تليها.
(٢) **أعمال لوثر** ـ *Luthers Werke*، تحرير بوخفالد وآخرين، المجلّد الأوّل، لايبتسيش ١٩٢٤، ص. ٩٦ والتي تليها.

الشعب بأسره. «شرطة صارمة كانت تعاقب الزناة ولاعبي الميسر»، هذا ما يكتبه غريغوروفيوس عن روما حماةِ الشعب. في أثناء ولاية سافوناروول، أحدِثتْ منظومةٌ كاملة من الوشاة والعسس لكي يحولوا دون أيّ فعل غير أخلاقي. أمّا حرق «وسائل البهرج والزخرف والترفيه» فأمر معلومٌ للجميع. لقد أحرِقتْ بتحريض من سافوناروول وصحْبه، علب مساحيق الوجه وأصباغ الزينة وغيرها من أدوات التجميل، وأحرقت أيضاً لعَبٌ وآلاتٌ متنوّعة من مثل الشطرنج والجُنك والمزمار وما إليها، لأنّها لا تتماشى مع تيقّظ الجماهير. أمّا الكتب غير المرغوب فيها فقد وجدت هي أيضاً مكانا لها في المحارق الكبرى أمام مقرّ الولاية: «كتب بوكاتشيو وبترارك، وملحمة مورغانتي وكتب أخرى تروي أخبار المعارك الحربية، وكذلك كتب في السحر وأخرى في الخرافة، وختاما، تماثيل وصور لا تستجيب لقواعد الحياء، صور لفلورنسيات فاتنات رسمتها ونحتتها أيادي من شدا في الرسم والنحت، ولوحات أجنبية نفيسة تمثّل أكثر الموضوعات خلاعة»(١). هنالك نزعةُ معاداة للفكر تصدق في جميع هذه الانتفاضات الشعبية. وهي ترتبط ارتباطا عميقا بأنّ الجماهير ما زالت غير قادرة على سياسة مستقلّة ترمي إلى إشباع مصالحها وحاجاتها الخاصة، وبأنّه يتعيّن على الجماهير أيضاً أنْ تستبطن رغباتها بالالتفاف حول شخصيات أو أفكار مُسْتَوْثَنة [فيتيشيزيرْتِهْ]. لقد شدّد ماكس فيبر على البعد العقلي للفكر البرجوازي، ولكنّ البعدَ غير العقليّ لهذا الفكر ليس من البداية، أقلَّ ارتباطا والتصاقا بتاريخه.

---

(١) شنيتسر، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ٣٩٢.

علينا أن نشير بإيجاز إلى ظاهرة أخرى تنتمي إلى هذا المنزع غير العقلاني. يؤدّي الشباب وحتّى الأطفال، دورا مخصوصا في هذه الحركات. إذا كان الشبّان ولاسيّما المعزولون منهم، في كلّ الأزمنة التي تكبح فيها الهيمنةُ جماح التطوّر، يتضامنون مع المقموعين ولا يبخلون بحياتهم في الصراع ضدّ القوى المهيمنة، فإنّه من اليسير من جانب آخر أن تُجنَّدَ زُمَرٌ أخرى من الفتيان والفتيات في هذه الانتفاضات البرجوازية، للقيام بأعمال العنف والوشاية. إنّ ما يُزعم أنّه صفاء الشباب وفطنتهم هو عنصر سحريّ آخر يتلاءم مع أهداف الزعيم وسطوة شخصيته. لقد زجر مجلسُ جينيف بلهجة معتدلة، فاريل وهو المتقدّم على كالفين وصاحبه، على إثر اقتحام كنيسة. «لكنّ الربّ» كما دوّن مقرّر الكنيسة، «قد صغّر من نصائح الحكماء، وأثار الشيبة التي لم يشتدّ عودها ضدّ عقل الشيوخ. في ظهيرة ذات اليوم اقتحمت زمرةٌ من «الأطفال الصغار» الكنيسة الأسقفية... فامتلأت أرجاءُ الكنيسة بصيحات بريّة «من دون أن يتوقّع أحد ذلك». كان «تهيّج الأطفال» علامة بالنسبة إلى الكبار...وتلتْ ذلك أفظعُ مشاهد النهب والسلب والتخريب، مشاهد قلّما رأى المرء مثيلا لها حتّى في عصر الإصلاح»[١]. كانت لسافونارول «شرطة رسمية تتكوّن من الأطفال». وكانت تساعده في بسط المراقبة الأخلاقية حتّى أنّها حملت الصراعات وحوّلتها إلى بيوت العائلات عائلة عائلةً[٢]. بالطبع، ظلّ أطفال البروليتاريا بمنأى عن هذه التوظيف الأخلاقي.

---

(١) كانمبشولته، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ١٦٦.

(٢) قارن: شنيتسر، مصدر مذكور، المجلّد الأوّل، ص. ٢٧١ وما بعدها.

«لم يكن أطفال الطبقات الدنيا ينتمون إلى أشياع سافونارول، بل كانوا على العكس، يُكنّون لهم عداء بيّنا ولا يفوّتون فرصة إلاّ مكروا بهم وصغّروا منهم. وكانوا أيضاً يصبّون جام غضبهم على الرهبان حيثما تسنّى لهم ذلك»[١]. إنّ الجنوح العاطفيّ إلى إضفاء طابع القداسة السماوية على الأطفال بوصفهم رمزا للطهر، ينتمي إلى ظواهر الفكر البرجوازي تلك التي هي في الآن نفسه الوسيلة والتعبير عن الاستبطان القهري للغرائز. فالمرء يتخيّل أنّ الطفل خلوٌ من الرغبات وفي حِلّ منها، وهو ما يسهّل تحقيق الزهد المضني في الرغبات الذي يُفترض أنّه على المرء أن يتحمّله بنفسه[٢]. فالشيبة يكوّنون في العهد البرجوازي، مثالاً لا بوصفهم حمّالين لقوة نظرية وعملية ولا بوصفهم ضمانا للإمكانات اللانهائية للإنسان، بل بوصفهم رمزا لـ«طهارة» و«البراءة» و«الطفولة». العلاقةُ الإيديولوجية التي تربط هذا المجتمع بالطبيعة بعامّة وليس بالطفل وحسب، وأَمْثَلَةُ (إيدياليزيرونغ) ما هو ابتدائي، الطبيعة «النقية» والأرض والمزارع، إنّما يقترنان بالميكانزمات التي أشرنا إليها أعلاه.

تبدو الثورة الفرنسية لأوّل وهلة على أنّها لا تندرج ضمن التماثل البنيوي بين الانتفاضات البرجوازية الذي نرسم في هذا الموضع بعض معالمه. كانت للبرجوازية وللجماهير غير المالكة مصلحة مشتركة في الإطاحة بالنظام القديم. لقد سبقتها انتفاضات جماهيريةٌ متكرّرة،

(١) المصدر نفسه، ص. ٢٨٢.

(٢) لقد بلغ توثين صفة الطفولة حدّا بعيدا حتّى أنّ صيغة المصغر، «الطفيلية»، صارت في التصوّف البرجوازي، وسيلة نمطية في التعبير الشعري.

وعلى الرغم من كلّ الانتكاسات كانت الأوضاع التي أدّت إليها الثورة قد أفضت بالفعل في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، إلى تحسّن الوضع العامّ في المدن والأرياف. ولا سيّما أنّ «دمَقرطة الملكية والأراضي» قد تحقّقت إلى حدّ ما من خلال التفويت في الأملاك القومية[1]. وعلى الرغم من الاشتراك النسبي في المصالح بين البرجوازية الميسورة والجماهير، فإنّ التناقضات كانت قائمة في أثناء كامل مجرى الثورة. ذلك أنّ طبع كبار الزعماء وسلوكهم لم يتطابقا قطّ من البداية مع مصلحة متجانسة للعامّة لم يكن من الممكن تحقيقها في ذلك الوقت، بل كانا يتطابقان مع مصالح البرجوازية التي كانت ولا ريب تقدّمية، ولكنها انتهت إلى استغلال وقهر شرائح واسعة من الأهالي. يُظهر ماتييز هذا التعارض بالوضوح الكافي، وهو الذي يشرّع ويدافع في مؤلفاته الممتازة عن الثورة الفرنسية، عن سياسة روبسبيير في أدقّ دقائقها. فهو يُرجع بالجوهر المصاعب الاقتصادية في خلال الثورة الفرنسية، إلى اقتصاد الصكوك الإلزامية. ذلك أنّ جميع الشرائح الاجتماعية التي لم يكن بإمكانها تعويض انخفاض المقدرة الشرائية بالصكوك الإلزامية، برفع أسعار بيع البضاعة التي كانت تنتجها، قد أضحت فريسةً للتضخّم المالي. كانت هذه الفئات تصارع همجيّةَ «اتركْه يفعل» و«اتركْه يمرّ». فكافحتْ حقَّ الملكية بالحقّ في الحياة. ومع أنّ جماهير المدن والأرياف هذه لم

(١) قارن: ف. كوفالفيسكي، **التطوّر الاقتصادي لأوروبا** ـ *Die ökonomische Entwicklung Europas*، نقله إلى الألمانية أ. شتاين، المجلّد السابع، برلين ١٩١٤، ص. ٣٨٦.

تجد أيّ زعيم يُعتدّ به، فقد أجبِرتْ في نهاية المطاف أثناء الثورة، على الانخراط ضمن منظومة الاقتصاد العامّ الموجَّه من عل، وبخاصة فيما يتعلّق بتحديد الأسعار القصوى للحبوب وغيرها من المواد الاستهلاكية الضرورية. لكنّ هذه التراتيب التي أكرِهت الحكومةُ على اتّخاذها تحت الضغط القوي للجماهير، كانت تقتضي أيضاً تحديد سقف أقصى للأجور. عندما باء بالفشل المجهودُ اليائس الذي بذلته الدائرة البرجوازية قصد المحافظة على حريّة السوق أو على الأقلّ، على مجرّد توجيه جزئي للاقتصاد وهو وضع لا يُحتمل بالنسبة إلى الفقراء، دخلت الحكومة في صراع جديد مع الفئات البروليتارية أيّان تعيّن عليها أن تحدّد في الآن نفسه السقف الأقصى للأجور والأسعار القصوى للبضائع. مع البنية القائمة للمجتمع ونمط الإنتاج الطاغي، حتّى الرعب لا يمنع بالقدر الكافي جميع أشكال خرْق القانون والاحتيال التي تتعلّق بالمواد الحيوية. ومثاله أنّه عندما وقع في باريس التهاون في الالتزام بالسقف الأقصى للأجور في مقابل الالتزام الصارم بالقوانين المحدّدة لأسعار المواد الحيوية الأولية، في الفترة التي كان الهبرتيون فيها يسيطرون على مجالس اللجان الثورية، فإنّ هذا الأمر لم يكن واردا في مدن الشمال. في هذا الصدد يقول ماتييز[١] : «سنكون واهمين كثيرا لو تخيّلنا أنّ الهيئات الثورية كانت في كلّ مكان تبذل أكثر جهدا في تطبيق تحديد الأسعار القصوى للمواد الحيوية. فحتّى في خضمّ فترة الرعب كانت الدوائر البلدية

(١) أ. ماتييز، **غلاء المعيشة والحراك الاجتماعي في عصر حكم الرعب** ـ *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*، باريس ١٩٢٧، ص. ٥٨٦.

التي كان مغلبها تابعا في الظاهر لليعقوبيين، بين أيدي المالكين». لكن بقطع النظر عن هذه المخالفات، لم يكن بدٌّ من أن تتفرّق الجماهير عن الحكومة من جرّاء سياسة الأجور التي فرضتها الأوضاع.

كان روبسبيير قد أدرك في وقت متأخّر أنّه ليس بمقدوره أن يُفلح في سياسته الثورية إلى النهاية من دون تقديم تنازلات كبيرة للطبقات الدنيا. «لقد نال قبيل سقوطه وبمساعدة صديقيه سان جوست وكوتون، موافقةَ هيئتيْ الإنقاذ الوطني والأمن العام في اجتماعهما بتاريخ الرابع والخامس من ترميدور، على وجوب تطبيق قرارات فونتوز التي بقيت إلى ذلك الحين حبرا على ورق، قراراتٍ أراد من خلالها سان جوست انتزاع أملاك المشبوه فيهم (أعداء الداخل) وتوزيعها على الفقراء العراة. بهذا كان يُفترض بعثُ طبقة جديدة كليّاً تبقى مدينة بكلّ شيء للثورة لأنّها تدين لها بالملكية ويتعيّن عليها من ثمّ أن تدافع عن الثورة. على هذا النحو تجاوز روبسبيير السياسة الديمقراطية. وانتهج نهج ثورة اجتماعية، فكان هذا سببا من أسباب سقوطه»[1]. غير أنّ هذه القوانين التي ما كانت لتتعدّى فضلا عن ذلك، على النظام البرجوازي، لم تطبَّق قطّ. أمّا تخوّف روبسبيير الذي دفعه إلى التذكير بها، فقد كان مع ذلك، مشروعاً. ذلك أنّ العمّال قد كفّوا عن مساندته ضدّ الأثرياء الذين استنكروا الضبط

---

(١) أ. ماتييز، **انقلاب ترميدور** ـ *La réaction thermidorienne*، باريس ١٩٢٩، ص. ٢؛ قارن: الشرح التفصيلي لقرارات فندوز عند ج لفيفر، **مشاكل الزراعة في زمن الرعب** ـ *Questions agraires au temps de la Terreur*، شتراسبورغ ١٩٣٢، وبخاصة ص. ٤٦ وما بعدها.

المفروض للأسعار القصوى. وبلغ الأمر في بعض جهات الحضر، حدَّ فرض منع تغيير العمّال لمكان عملهم، وأمّا في الريف فقد تعيّن تكليف المزارعين بأعمال الحصاد وإصدار أوامر بحظْر تكوين الاتّحادات[1]. «في التاسع من ترميدور استنكر عمّال باريس المقادير الجديدة للأجور الرسمية التي كانت البلدية قد نشرتها في الأيام السابقة، فلم يبالوا للصراع السياسي الذي كان يدور نصب أعينهم. في ذات التاسع من ترميدور تظاهروا ضدّ ضبط الحدّ الأقصى للأجور... وعندما اقتِيد روبسبيير وأصحابه إلى مقصلة الإعدام، كانوا يصرخون عند مرورهم: فليذهبوا إلى أقصى أقاصي الجحيم!»[2]

روبسبيير هو زعيم برجوازي. ولسياسته موضوعيا، مضمونٌ تقدّميّ، لكنّ مبدأ المجتمع الذي يمثّله، يتناقض مع فكرته في العدالة الكونية. أمّا عدم الاهتداء إلى هذا التناقض فيجعل التوهم والاستيهام يغلبان على طبع روبسبيير رغم نزوعه إلى العقل. في السابق كان معلّمه روسّو قد وقع في الوهم نفسه. فهو يوضّح في الكتاب الثاني من **إميل**[3]، أنّ الفكرة الأولى التي ينبغي أن تقدّم للطفل ليست «فكرة الحرّية بقدر ما هي فكرة الملكية». ويتكرّر تقريظ الملكية في مواضع كثيرة. «والآكد» كما يرد في مقال عن الاقتصاد السياسي[4]، أنّ حقّ الملكية هو أقدس حقوق المواطن، وهو أهمّ من منظورات

(١) ماتييز، **غلاء المعيشة...**، مصدر مذكور، ص. ٥٨١ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٦٠٥.

(٣) روسّو، **الأعمال الكاملة ـ** *Œuvres complètes*، مصدر مذكور، المجلّد السادس، ص. ٩٨.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، ص. ١٨٣.

شتّى، من الحرّية نفسها. ويحرّكه الأمل في أنّ حكومةً ما سيكون بمقدورها أن تحول دون «التفاوت المفرط بين الثروات»[1] وتتحوّط ضدّ الفقر أو على الأقلّ تجعله من قبيل ما يحتمله الناس، من دون تحويل ملكية وسائل الإنتاج إلى ملكية مشترَكة. هكذا بالضبط يفكّر روبسبيير. كان من المحال في عصره أن يُتعرّف إلى القوانين المحايثة للاقتصاد البرجوازي التي كانت الثورة تعزّزها سياسياً. من داخل المنظومة التي يمثّلها روبسبيير، لم يكن بوسع أيّ حكومة أنْ تضع حدّا لتفاقم التناقضات الاجتماعية وتواجه القوى الاقتصادية المجهولة. كان عالَم الأفكار الشخصي لروسّو وروبسبيير يتطابق مباشرةً مع وضع البرجوازية الصغيرة. وكانا يكنّان اضطغانا قويّا حيال أصحاب الثروات الطائلة. كان مبدأ الملكية يُظهر لهما جوانب سلبية. حتّى أنّ روسّو جعل منه مصدر سائر شقاء البشرية وبؤسها. ومع ذلك، يعتبره مبدأ مقدّساً. أمّا روبسبيير فقد قال أمام المجلس القومي وفي وجه الأطياف الاجتماعية[2]: «لا ريب أننا لا نحتاج إلى أيّ ثورة لكي نعلّم العالَم بأسره أنّ التفاوت المفرط بين الثروات هو مصدر شرّ كثير وجرم كبير، لكننا على يقين أيضاً من أنّ المساواة في المُلك وهمٌ». في فاتحة هذا الخطاب عينه يرد النداء: «الملكية، هذا لفظ ينبغي ألاّ يُحزن أحدا». لكن إذا كانت الملكية بالنسبة إلى الثورة الفرنسية حقّا إنسانيا، فإنّه يعود إلى روبسبيير في ممارسته للزعامة أن يُظهر في

---

(١) المصدر نفسه، ص. ١٧٩.

(٢) بوشيز ورو، **التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية** ـ *Histoire parlementaire de la Révolution française*، المجلّد الرابع عشر، باريس ١٨٣٦، ص. ١٣٠.

وضح النهار أنّه قنوع ومعدَم. لقد حرص على أن يحيط شخصه بهالة الفقر والفضيلة بعامّة مثلما حرص رينزو أصيل كولا وسافونارول على أن يحيطا شخصيهما بهالة الرعاية الإلهية. عندما يشدّد على أنّه يفضّل أن يكون ابن آريستيد الذي تعهّدت آثينا بتنشئته في البريتانيوم، على أن يكون وريث كزركزيس[1]، فإنّ تشديده هذا منطقي جدّا. وأمّا تأكيداته من مثل أنّه ينظر إلى الترف لا بوصفه ثمن الجريمة وحسب، بل بوصفه أيضاً عقابها، وأنّه يريد أن يكون فقيرا معدما لكي لا يكون شقيّاً[2]، فإنّما تنتمي إلى مجرّد التمجيد الذاتي الضروري للزعيم البرجوازي. ذلك أنّ مثل هذا الإبراز الواعي لفضائل التزهد بالكلمة والسيرة، يكوّن أهمّ الوسائل اللامعقولة للإعلاء من شأن شخص روبسبيير أمام أتباعه وأشياعه. لقد عرض معظم المؤرخين هذا السلوك بوصفه محض واقعة نفسية وبالطبع من دون أن يفهموه بوصفه واحدة من الممارسات النابعة من الوظيفة الاجتماعية لهذا السياسيّ. يتساءل ميشليه[3]: «أين يكمن سرّ سلطته؟»، «في أنّه قدر على أن يجعل الجميع يعتقدون في نزاهته التي لا تشوبها شائبة وفي استقرار طبعه... لقد أفلح بواسطة اتسّاق منطقي خارق وتكتيك عجيب، في أن يحافظ ويعزّز اشتهاره بهذا الطبع المستقرّ. في نهاية المطاف، جعل صفة الاستقرار والثبات هذه تصدق بمجرّد التشديد عليها بالقول. كان لقول

---

(١) قارن الخطاب المذكور أعلاه.

(٢) قارن: أ. أولار، **جمعية اليعقوبيين** ـ *Société des Jacobins*، مصنَّف وثائق، المجلّد الخامس، باريس ١٨٩٥، ص. ١٧٩.

(٣) ج. ميشليه، **تاريخ الثورة الفرنسية** ـ *Histoire de la Révolution française*، المجلّد الثامن، باريس ١٨٧٩، ص. ٢٦٨.

روبسبيير وقع وثقلٌ من قبيل ذلك الذي يجعل المرء يُنكر الوقائع البديهية ويسلّم ضدّ الواقع الفعلي، بإثباتاته على أنّها مصدر السلطة الأعلى بإطلاق... بعد فولتير مباشرة، عاد الاعتقاد في القسّ. كذّب هذا القسُّ الطبيعة واخترع من نفسه وبالقول، طبيعة أخرى. كانت هذه تنتصب صليدةً ضدّ تلك». في الواقع، كان لموقف التزهّد عند روبسبيير، طابعا سحرياً. فهو يستخدمه بوصفه تشريعاً أعلى.

لم يكن بوسع روبسبيير هو أيضاً أنْ يستغني عن الرموز. فهي من قوام سياسته وطبعه. لقد لعبت الشارات والرايات دورا كبيرا في الثورة. عندما يُروى أنّ مارَاتْ كان ليلةَ انتفاضة ١٠ أوغسطس ١٧٩٢، يجوب شوارع باريس حاملا على رأسه إكليلا من الغار[١]، فالأكيد أنّ روبسبيير لم يستسغ ذلك. كان يناهض كلّ تعظيم وتمجيد للمخلوقات، أمّا طقس العقل الذي كان ينظمه الهيبرتيون فكان أكثر ما يثير اشمئزازه من حيث يتعارض تعارضا غليظاً، مع الدين الوضعي[٢]. غير أنّ دوره كزعيم برجوازي الذي يفرض عليه المشاركة في العروض الجماهيرية، هو الذي دفعه إلى ترؤس الاحتفال بعقيدة الكائن الأسمى في حزيران ١٧٩٤، الاحتفالَ الذي خطط له بمعية الرسام داوود أو على الأقلّ وافق على تنظيمه. عندما رأى الشعب متجمهراً في حديقة التويلري، صاح متحمّسا: «هنا اجتمع العالَم بأسره»[٣]. في أثناء الاحتفال، أضرم النار في تمثال من

---

(١) قارن: إ. هامل، **تاريخ روبسبيير** ـ *Histoire de Robespierre*، المجلّد الثاني، باريس (من دون تاريخ)، ص. ٣٢١.

(٢) قارن: المصدر نفسه، المجلّد الثالث، ص. ١٦٠ والتي تليها.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٣٨٠.

تماثيل الإلحاد نُصِب لهذه الغاية. فكان تمثال الحكمة يتبدّى وسطَ ألسنة النار المشتعلة. كانت الدلالة الرمزية لهذا الموقف بيّنة في نظر القائمين على العرْض وفي نظر المشاهدين جميعاً. والحقّ أنّ مناهضة البرجوازية للإلحاد لا تُظهر الحكمة بعامّة، بقدر ما تُظهر حكمة الحكم السياسي. ذلك أنّ هذا المجتمع يحتاج إلى الدين باعتباره وسيلةَ هيمنة وقهر، لأنّ وحدته لا تستتبّ بالمصلحة العامّة. أمّا الطريق إلى حقل مارس حيث كان يُفترَض أن تستمع الجمعية التأسيسيةُ من على هضبة هيّئت للغرض، إلى الأناشيد[١] والأغاني الوطنية، فكانت تُقطع في شكل موكب احتفالي. «كان أفراد الهيئة التشريعية يمشون خلف مجموعات من الشيوخ والسيدات والأولاد والفتيات. أمّا روبسبيير فكان يتقدّم الموكب بصفته رئيساً. كان يرتدي سروالا من القطن المتين وسترة زرقاء اللون وحزاما ملوّنا بألوان الراية الوطنية، ويحمل على رأسه قبّعة مزيّنة بريش ملوّن بالألوان الثلاثة، وفي يده مثله مثل جميع رفاقه السياسيين، باقةٌ من السنابل والأزهار والفاكهة»[٢]. إنّ ما يتميّز به الزعيمُ الشعبي لا يكمن في غرابة الموكب التي عادة ما تشدِّدُ عليها من وجه الخطأ، العروضُ المعادية للثورة، بل في ضرورة تنظيم مثل هذه التظاهرات الشعبية الضخمة والمشحونة بالرمزية التي لم يكن بوسع روبسبيير نفسه أن يتملّص منها. في أوج انبساط قواها الثورية تذكّر البرجوازية بأقدم انتفاضاتها.

---

(١) كان يُسمع من بين غيره، نشيدُ شِنْييه: «إله الشعب والملوك والمدن والأرياف ولوثر وكالفين وأبناء إسرائيل...» (قارن: ماتييز، **حول روبسبيير** ـ *Autour de Robespierre*، باريس ١٩٢٦، ص. ١٢١)

(٢) هامل، مصدر مذكور، المجلّد الثالث، ص. ٣٨٢.

«إنّ احتفالات التآخي للثورة الفرنسية بباريس تبدو في الحقيقة على أنّها تقليدٌ لحفلة حامي الشعب التي كان ينظمها أوغسطين في روما»[1]. ثمّة عالم بأكمله يفصل بين رينزو أصيل كولا وروبسبيير، نتيجةً للتباين الكبير بين الوضعية التاريخية لطبقتيْها، ومع ذلك هنالك شيء ما يجمع بين طبيعتيْهما، لأنّ شكل المجتمع الذي كان في نهاية المطاف، فعلُهما جارياً في إطاره، هو عين الشكل الواحد.

حتّى نقاشات المؤرخين التي تتعلّق باسميْهما، تُظهر هي أيضاً في بعض الأحيان، صفات مشتركة لافتة. على هذا النحو يطعن الكاتب المحدث لسيرة رينزو أصيل كولا، في عرْض غريغورفيوس من حيث «ضلّ سواء السبيل» وانساق إلى «جعجعة نقدية»، لأنّه يتحدّث عن توتّر مرضي ولعبة تنكّرية كلاسيكية، وعن «عامّي مجنون يحمل على رأسه تاجا من الورد» وما إلى ذلك[2]. ومثل هذه التعبيرات حول روبسبيير قد أثار مرّات عديدة، نقد المؤرّخين. فميشليه يتكلّم عن «مخيّلة سقيمة» للرجل النزيه والطاهر[3]، وتعرّض من ثمّ إلى استنكار شديد مثله مثل غريغورفيوس الذي يمكن حقّا أن نقارنه به من حيث قوّة العرض، في «موقفه المسرحيّ» كما يقول بورداخ عن غريغورفيوس[4]. ميشليه وغريغورفيوس هما في الآن نفسه على حقّ وعلى خطأ: ذلك أنّه من السهل أن يتّصف الزعماء البرجوازيون بالخيال والتوهّم، ولكنّ هذا الخيال المتوهِّم لا يكمن في نفسيتهم

(١) غريغورفيوس، مصدر مذكور، ص. ٣٣٢.
(٢) بورداخ، مصدر مذكور، القسم الأوّل، ص. ١١٦ والتي تليها.
(٣) ميشليه، مصدر مذكور، ص. ٢٧١.
(٤) المصدر نفسه.

وحسب، بل هو قائمٌ في الأحوال والظروف. فهؤلاء الزعماء بخيالهم هذا واقعيون بالقدر الذي تكون به الواقعية ممكنةً في ذلك المجتمع المشحون بالتناقضات، وهذا الضرب من الخيال إنّما هو شكل من أشكال تمظهر مهمّتهم، فيكاد لا يوجد واحد من بينهم لن ينظر إليه قبل إنجاز مهمته التاريخية أو بعد إنجازها، بوصفه مهوَّسا (إكزالتيرتْ). إنّ الصفات التي تؤهّله للاضطلاع بمهمته، [من مثل] التقلّب بين محبة الشعب والصرامة والترهيب، والجمع بين رقّة الطفل وغضب الانتقام الدموي، وبين عناد أبطال الحرّية والخنوع لإرادة القوى العليا، والخلط بين بساطة الشخصية والمفهومات الرنّانة والأبّهة والفظاعة، - كلّ هذا لا يعيه إلاّ جزئيّاً عندما يُظهره للعيان في أيّ مناسبة مواتية، ولا بدّ له أن يلازمه في حلّه وترحاله هذا الطبع المشحون بالتناقض، ذلك أنّ طبعه قد أُعِدَّ مسبَّقاً لما يقوم له من فعل. ويتضمّن وجود البرجوازي العادي هو أيضاً هذه التناقضات كلًّها. فالتاجر الحريص وبخاصة الذي «يقدّر الأمور بأقدارها» ويكون في أدقّ الدقائق نموذجا لحسّ الواقعية وللدقّة وللكفاف والتحوّط، إنّما يميل على الأقلّ في سرّه، إلى القيام بأشياء رومنسية غير مستلاحة ويُظهر في بعض الأحيان أكثر التصوّرات مجازفةً. ليس الزعيم سوى نمط بالقوّة يتحوّل في أشدّه إلى ما هو بالفعل. وبنيته المميِّزة إنّما تتطابق مع دائرة أتباعه وأشياعه. وأمّا الأدبيات الجماهيرية الرديئة في عصره فتتضمّن نفس الخليط المباشر من رائحة الدم والفضيلة، ومن التبجّح في القول والتواضع، الخليطَ الذي يُقدَّس أيضاً في شخص الزعيم. هذا الخليط هو في شخص الزعيم «فطري». يُروى أنّ الأمير يعقوب كولونا كان يستمتع في بعض الأوقات

باستدعاء كاتب العدل رينزو إلى مائدته ليسمع منه خطاباً. «ضحك أعيان القوم المجتمعون ملء أشداقهم عندما قال ذات مرّة: «عندما سأصير طاغية أو إمبراطورا سأشنق هذا البارون وسأقطع رأس ذاك»، وهو يشير بإصبعه إلى هذا وذاك. كان يتجوّل في شوارع روما في هيئة معتوه... ولا أحد كان يخطر بباله أنّه ستؤول إلى هذا المعتوه السلطة الرهيبة التي تبيح له قطع رقاب أعيان روما»[(١)].

يشترك روبسبيير مع الإصلاحيين في معاداة الثقافة الجنسية. فلا يمكن أن نفصل عن سياسته الحثَّ المستمرّ على الأخلاق الخالصة ومن ثمّ ما يرتبط به من هوس الكشف عن الدنَس في كلّ مكان. إنّهم يرون القذارة في كلّ مكان، المادّية والخلقية. ويكرهون الاستكانة والعطالة وذوي الخلق المائع والسلوك الذي يَدين بالمتعة والبهجة. عندما يناهض روسّو أصيل جينيف في رسالة إلى دالمبير، فنّ المسرح ويؤكّد أنّه «تسلية»، وأنّه إذا كان على الإنسان «أن يسلى»، فلا ينبغي أن تجوز التسلية إلاّ متى كانت ضرورية بكيفية غير مشروطة، ذلك أنّ «كلّ تسلية لا فائدة ترجى منها إنّما هي شرّ بالنسبة إلى موجود لا يعمّر طويلا، ومن ثمّ موجود وقته ثمينٌ»[(٢)]، وعندما يفصح الشيخ روبسبيير عن كره اللذة هذا، فإنّ بإمكانه أن يستند إلى مشاهير المتقدّمين عليه أصيلي جينيف. وحتّى عندما رأى كالفين على العكس من بعض القادة التابعين له الذين كانوا أكثر تعصّباً منه، أنّه

---

(١) غريغوروفيوس، مصدر مذكور، ص. ٣١١.

(٢) روسّو، **رسالة إلى دالمبير**، ضمن: **الأعمال الكاملة**، مصدر مذكور، المجلّد الثامن، ص. ٢٣٢.

«لا ينبغي أن نمنع عن الشعب كل أشكال التسلية واللهو»[1]، فإنّ الرقص واللعب وحفلات الأنس الخاصة والعامة في فترة حكمه إمّا قد مُنعت كليّاً أو كانت مشروطة بشروط تكاد تضاهي المنع[2]. بل حتّى العروض المسرحية «ذات المقصد النبيل»[3] كانت تُناهَض لا بسبب ما تبادر إليه حقّاً، بل بناءً على اعتبارات مبدئية تتعلّق بمبادرة الجمعية الرهبانية التي كانت ترعى تلك العروض. و«كما كان متوقّعاً»، نقرأ في دراسة حديثة عن روبسبيير[4] أنّه «كان يستخدم نفوذه أيضاً لفرْض أخلاقيات عامّة، إذْ كان ماكسيمليان [دي روبسبيير] وكوتون اللذان غالبا ما كانا يتناولان طعام الغداء سوية، يمثّلان عنصراً متزمّتا قويا ضمن جبهة الإنقاذ الوطني. وكانا في شهر أكتوبر قد حثّا الجمعية وشجّعا سعيها إلى مجابهة وقطع دابر موجة اللاأخلاقية التي اجتاحت مدينة باريس. بل تمكّنا بواسطة مرسومِ أمرٍ نافذٍ بإمضاء جبهة الإنقاذ، من إيقاف كاتب ومالك مسرح كانت تُعرض فيه مسرحية مارقة». والآكد أنّ لروبسبيير علاقة بالنظرية وبالعقل أكثر إيجابية من التي للوثر وأصحابه، وليس هذا فقط نتيجة للتقدّم التاريخي العامّ الذي حصل في الأثناء، بل هو أيضاً نتيجة لفعله السياسي الذي شمل الجناح اليساري للبرجوازية. غير أنّه يمكن

---

(١) س. ا. كورنيليوس، **الأعمال التاريخية** ـ *Historische Arbeiten*، لايبتسيش، ١٨٩٩، ص. ٤٧٥.

(٢) كانمبشولتيه، مصدر مذكور، ص. ٤٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٤٤٥.

(٤) ر.س. وارد، **ماكسيميليان روبسبيير** ـ *Maximilian Robespierre*، لندن ١٩٣٤، ص. ٢٢٩.

أن تنطبق عليه القاعدةُ التي تقول إنّ الزعماء البرجوازيين يسقطون خلف دائرة الاعتراف بالكتّاب الذين يمهّدون لهم الطريق. كان روبسبيير ينتقد الأنوار انتقادا شديدا. «الفضيلة والنبوغ كلاهما صفتان لازمتان، لكنّ الفضيلة هي الألزم. الفضيلة من دون موهبة يمكن أن تظلّ مفيدة، أمّا الموهبة بلا فضيلة فلا تكون إلاّ شقاء»[1]. كان في خطاب الثامن عشر من فلوريال ١٧٩٤ الذي ذكرناه آنفا، قد طعن بلهجة شديدة في مادّية القدامى والمحدثين، وبخاصّة في الأبيقوريين والموسوعيين. وعاب على هؤلاء بعد أن غامر بالخوض في تاريخ الفلسفة بلا تقدير، بأنّهم كتبوا ضدّ الطواغيت والمستبدّين مع أنّهم قبلوا منهم العطايا والأموال وأنّهم صنّفوا الكتب ضدّ البلاط مع أنّهم خصّوا الملوك بالإهداءات التي تتصدّرها. يخصّ روبسبيير المادّية بالنقد، لأنّها «تحوّل الأنانية إلى منظومة وتتصوّر المجتمع البشري بوصفه حربَ نوايا سيئة والنجاحَ بوصفه قاعدة العدل والجور، والاستقامةَ بوصفها شأنَ ذوق وحذاقة، والعالَم بوصفه حوزة الأوغاد المحتالين»[2]. وهو يستعمل روسّو ضدّ حلقة فولتير حيث كان الواعظ الأخلاقيّ أصيل جينيف مكروها بشكل لا ريب فيه. لكنّ التوصيف القاسي للعالَم الذي يقدّمه روبسبيير كان يتطابق مع الواقع الفعلي تطابقا أدقّ من الذي مع عقيدته الخاصّة التي بمقتضاها يرتبط العدل بالتحوّل إلى الفضيلة بعد توطيد النظام البرجوازي، وبالطبع هذه مثاليةٌ لا ينبغي أن تُفصل عن المهمة التاريخية لروبسبيير. مع

---

(١) ذكره وارد، مصدر مذكور، ص. ١٦٧.

(٢) روبسبيير، **هل أردتم ثورة من دون ثورة؟**، مصدر مذكور، ص. ٣٦٢.

سقوطه برز نقصُ هذه الرؤية بالنظر إلى روح المادّية الذي كثيرا ما كان موضوع استخفاف وازدراء.

III

لكي نتمكّن من إبراز الشروط التاريخية للأنانية التي لا تبالي بأيّ شيء والتي تكوّن على العكس من الأخلاق الرسمية للأزمنة الحديثة، خاصية جوهرية للحياة اليومية، كنّا قد أشرنا أعلاه إلى بعض الحوادث غير اليومية. إنّ المواضع المناسبة لانبساط الأنانية، أي الثورات، توضّح لنا كامل دائرة الفكر البرجوازي، توضيحاً يتناسب أيضاً مع تحليل الأحوال العادية. ومن ثمّ يُطرح سؤالُ لماذا كانت هذه الاعتبارات التاريخية بعامّة ضرورية. يبدو استخلاص المحدودية الفكرية والنفسية للطبع الطاغي أمرا متاحا وسهلا. ذلك أنّ المجتمع البرجوازي لا يقوم على العمل المشترك والواعي لأجل وجود أفراده وسعادتهم. قانونه الحيوي هو قانون مغاير. إذْ يرى كلّ واحد أنّه يعمل لنفسه وأنّ عليه أن يتدبّر أسباب بقائه هو دون غيره. لا توجد أيّ خطّة تضبط كيف ينبغي إشباع الحاجة العامّة. ولمّا كان كلّ واحد يعمل على إعداد الأشياء التي يستطيع أن يستبدلها بأشياء أخرى يحتاج إليها، فإنّ الإنتاج لم يزل يخضع للقاعدة التي تجعل المجتمع يتطوّر ضمن شكل الواقع المعطى. بقدر ما يظهر على مرّ مئات السنين، الإمكان التقني لتنظيم أفضل وأكثر عقلانية، تبدو هذه الوسيلة «الناعمة» التي هي السوق أكثر غلظة وفظاظة وتعقيدا، فلا تهيّأ السوق لإنتاج المجتمع إلاّ بالخسائر الجسيمة في الأرواح والأملاك، فلا يمكن مع تقدّم الاقتصاد الرأسمالي أن تدفع السوقُ عن الإنسانية

وعلى الرغم من تنامي ثرواتها، السقوط من جديد في البربرية. أمّا عن مجرّد واقعة أنّ الإنسان في أثناء عصر تحرير الفرد، يخبر نفسَه بوصفه ذاتا معزولة عن المصالح ضمن الدائرة الأساسية للاقتصاد، وأنّه لا يرتبط بالآخرين إلاّ بواسطة البيع والشراء، فيحصلُ الاغتراب بوصفه مقولة أنثروبولوجية. عندما تفهم الفلسفة المميِّزة للعصر، الإنسان بوصفه مونادة منغلقة على نفسها في عزلة ترنسندنتالية ولا يمكنها أن ترتبط بمونادات أخرى إلاّ من خلال ميكانزمات مركّبة تخرج عن إرادتها، فإنّ شكل وجود الإنسان البرجوازي هو الذي يظهر هنا ضمن مفاهيم الميتافيزيقا. كلّ واحد يكوّن بنفسه مركز العالَم، والآخرون جميعا هم «الخارج». كلّ تواصل واتّصال هو تجارة، معاملات وعقود بين مجالات تتقوّم أناوِيّا (سوليبسيستش). أما الوجود الواعي لهذا الإنسان فيمكن أن يُردَّ إلى عدد ضئيل من العلاقات بين أعظام ثابتة. وعبارته الأنسب إنّما هي لغة المنطق الصوري. عن هذه البنية الأساسية للعصر تنتج دفعةً، الغربةُ والبرودة: لا شيء في طبيعة الفرد البرجوازي يتعارض مع قمع الإنساني وتدميره. إنّ الوضع الشامل الذي يقوم على أنّ كلّ واحد في هذا العالَم يدخل في منافسة مع الآخرين، وأنّه على الرغم من الثروة الاجتماعية المتزايدة، يوجد عدد متفاقم من البشر يفوق كلّ تقدير، هو الذي أضفى بالأحرى على الفرد النمطي للعصر طابع البرودة واللامبالاة ذاك، الطابع الذي يرضى بالنظر إلى الوقائع الأكثر هولا، بأعوز أشكال العقلنة ما دامت تتطابق مع مصالحه.

لم تتعلّق التحليلات السابقة إلاّ ببعض أطوار التفعيل التاريخي للمبدإ البرجوازي. لقد حاولت هذه التحليلاتُ أن تعطي لمذهب

الإنسان البرجوازي كما يحصل عن الاستنباط النظري البحت، شكلاً أكثر عينيةً ممّا هو ممكن عن طريق الاستنباط المنطقي المحض. وإذا لم يجر الحديث فيما يتعلّق بتلك الانتفاضات، مجرى التشديد على وحشيتها وقسوتها بخاصّة، فإنّه لا شيء يُعرف مع ذلك عن هذه الانتفاضات أكثر من وحشيتها وقسوتها. والآكد أنّ ردود الفعل القمعية المضادة للثورة كانت أكثر دموية، ذلك أنّه حتّى ذلك الأمل الذي سرعان ما آل إلى زوال، الأملَ في تغيير جذري يعاكس الاضطغان في الثورات البرجوازية، إنّما قد تبخّر كلّياً، من حيث قُوّضت العناصر التقدمية وصارت المرمى الرئيس لسهام الرعب والترهيب. هنالك عامل جزئي خفض الجماهير بشكل واسع، إلى مجرّد أداة للانتقام والتشفّي من المجموعات الأكثر تقدّمية، حتّى وإن كان هذا العامل لم يبلغ بعدُ الوعي الكامل بذاته ويسعى مع ذلك إلى المضيّ قدُما بالأحداث ومن ثم إلى أن يؤدّي دورا بعينه. حتّى إذا ظلتّ الجماهير متردّدةً وكانت قوتها متقّلبة، فإنّها تتعيَّن في الثورة البرجوازية من جهة جناحها الأكثر وعياً، ذلك أنّها متفرّدةٌ ويقِظة. لا بدّ أن تُراقب وتحاجَج وتُحمل باستمرار على محمل الجدّ. فهي ليست جماهير بنفس الدلالة التي تحملها الكلمة في الثورة المضادّة. هنا يبرز لفظ «الغوغاء» التي تختلف في الثورات عن الجماهير حتّى في البنية النفسية للوحدات التي تكوّنها. أمّا سؤالُ هل أنّ الانتفاضاتِ التي حصلت في الماضي القريب في بعض الدول الأوروبية ينبغي أن تُدرج في هذا النوع أو ذاك من المسارات التاريخية التي لها فضلا عن ذلك، طابع مشترك وتكوّن كلُّها في نهاية المطاف أطوارا لسيرورة واحدة ولكلّ متكتّل في حدّ ذاته، فإنّما هو سؤال ليس من

السهل أن نجيب عنه كما يمكن أن يبدو ذلك حقّا من منظور معالجة تُغرق في اللبرالية. فالأمر لا يتعلّق في كلّ الأحوال، بانتكاسات استبدادية أو رهبانية، بل بعملية إخراج لثورة برجوازية مزعومة ذات مظهر قومي جذري، ضدّ تجديد ممكن لنظام المجتمع بعامّة. أمّا أشكالها فتفعل فعل التقليد القبيح للحركات التي تحدّثنا عنها آنفا.

إنّ دور الزعيم البرجوازي بوصفه موظّفا لدى الطبقات المالكة، وإضفاء الصفات السحرية على شخصه أمام الجماهير، والهالة التي يُحاط بها، وأهميّةَ الرموز والطقوس، وتقديمَ القول على الفعل، والدعوةَ إلى تجديد الباطن، وحلَّ البيروقراطية القديمة، والصراعاتِ الشخصية بين الطامعين في مناصب النخبة، والعلاقةَ التي هي إلى حدّ بعيد نفسية بين الزعماء والقادة الذين يأتمرون بأمرهم والأشياع، والحماسةَ الدينية والقومية، وتأسيس الفرق بين الغني والفقير على الطبيعة الأزلية للعالَم، - كلّ هذه إنّما هي ظواهر لعين الدينامية الواحدة، [أعني] أنّ الجماهير إذْ تُحشد باسم الحرية والعدل والرغبة الدفينة أو البيّنة في تحسين وضعها وفي تحصيل كيان مشحون بالمعنى وفي تحقيق السلم والسعادة، تُحشَر حشراً ضمن طور جديد من أطوار المجتمع الطبقي. والآكد أنّ هذا لا يكوّن سوى جانب من المسار بأكمله. أمّا الجانب الآخر فهو التقدّم الذي يتحقّق تدريجياً في سياق تلك الثورات بالذات وضمن ذلك المجتمع تحديداً الذي تُطوَّر فيه مفترَضاتُ نظام اجتماعي أعلى دون غيره. لكنْ لهذا الطور السلبي نتائجه الانثروبولوجية على مرّ الحقبة. وبما أنّ أنانية الجماهير التي يقودها الزعيم البرجوازي، لا تُشبَع من حيث تُقمع مطالبها وتُحوّل

إلى تطهير للباطن وإلى خضوع واستعداد للتضحية، ثمّ من حيث يُسلَب الفردُ المحبّة والاعتراف ليُوجَّها إلى الزعيم بغلوّه في الأبهة الفارغة وإلى الرموز الجليلة والمفاهيم العظيمة، ومن حيث يُنفى الوجود الشخصيّ وتطلّعاته، إذْ إلى هذا تنزع الأخلاق المثالية، - فإنّ الفرد الغريب يُنظر إليه هو أيضاً بوصفه عدما، والفردُ بعامّة فإنّما يُزدرَى ويُنفى بمتعته وسعادته.

إنّ الشعور بالانتفاء المطلق الذي يطغى على أفراد الجماهير، يتطابق تماما مع الرؤية المتزمّتة التي تقوم على أنّ «النجاح العلمي هو في الوقت نفسه العلامةُ على الحصافة الأخلاقية وعلى مكافأتها... لقد فضّل الأثرياء دائما النظرية التي تقول إنّ الفاقةَ دليلٌ على الذنب، على الرغم من أنّها تُنير بنور نادر درب القدّيسين والحكماء»[1]. كلّ يوم يُبرهن من جديد للفقير على أنّ لا قيمة له في الواقع الفعلي، وهو في الأساس يعلم ذلك من البداية. والحقّ أنّ الإيديولوجيا المهيمنة غالبا ما تتضمّن ما هو ضدُّ ذلك، لكنّ الطبقات النفسية العميقة للبشر لا تتعيّن بالإيديولوجيا وحسب، بل كذلك بالتجربة الدائمة للواقع الفعلي وتناقضاته. ليست الإيديولوجيا الظاهِرة سوى طور من أطوار إخراج الطبائع النمطية وإنتاجها ضمن المجتمع. أمّا الإنسانوية التي تتخلّل تاريخ الفكر الحديث فتُظهر وجها مضاعفا. فهي تدلّ مباشرة على تمجيد الإنسان من حيث يصنع مصيره. وكرامة الإنسان إنّما تكمن في قدرته على أن يتعيّن ذاتيّاً في حدّ ذاته وخارج

---

(١) ر.ه. تاوني، **الدين وصعود الرأسمالية** ـ *Religion and the Rise of Capitalism*، لندن، من دون تاريخ، ص. ٢٦٧.

ذاته، أي في الاستقلال عن قوى الطبيعة العمياء، وهذه هي قدرته على الفعل. لكنْ في المجتمع الذي انتشرت فيه الانسانوية، تُوزَّع القدرةُ على التعيين الذاتي بكيفية غير متساوية، ذلك أنّ الطاقات الداخلية تخضع للمصير الخارجي بقدر ما يخضع هذا المصير لتلك الطاقات. بقدر ما ينأى المفهوم المجرّد للإنسان الذي رفعت الإنسانوية من شأنه، عن الوضع الفعلي للإنسان، يتعيّن على أفراد الجماهير أن يظهروا لأنفسهم في صورة أبأس وأشقى، ويصير التأليه المثالي للإنسان الذي تشي به مفهومات العظمة والعبقرية والشخصية المصطَفاة والزعيم وما إليها، شرطا محدِّدا لاستحقار الفرد العين ذاتَه واستنقاصه لها. في هذا كلّه، لا يعدو الواقع في نظر الفرد العين، كونَه انعكاساً من جديد. بل عندما يجد أسعد الناس في أيّ لحظة أنّه صار من دون ذنب يقترفه، سيّا لأشقى الناس وأفقرهم، لا بسبب القوى العمياء للطبيعة، بل بمقتضى علل محايثة للمجتمع البشري، حتّى أنّ البؤس يغدو الوضع الوحيد العادي الذي لا ريب فيه، فإنّه من غير الممكن أنْ يُتاح للفرد العين أكثر من ذلك. يؤكّد المجتمع في كلّ طرفة عين أنّ الأوضاع وليس الأشخاص، هي التي تستحقّ بالفعل الاحترام. ليس الإصلاح بأهوائه التي تسحق البشر أخلاقيا وبكرهه لعُجب دود الأرض وبنظريته المعتمة في الاختيار الرحيم، عدوَّ الإنسانوية البرجوازية بقدر ما هو وجهها الآخر، الوجه المعادي للإنسان. إنّه الانسانوية المرصودة للجماهير، وأمّا هذه فهي الإصلاح المرصود للنخبة المصطفاة.

إنّ ضرورة حثّ جزء كبير من المجتمع بواسطة ممارسات فكرية معيّنة، على التخليةِ والترْك الذي لا يتحدّد مباشرة بالطبيعة الخارجية،

بل بالتنظيم الطبقي للمجتمع، تضفي على كامل التصوّرات الثقافية للمجتمع طابعا إيديولوجيا يتنافر مع المعرفة الممكنة التي هي أساس التطوّر التقني. حتّى في التنظيم الذي لا تقيّد فيه العلاقاتُ الاجتماعية الحريةَ الانسانية، بل تقيّدها دون غيرها الطبيعةُ الخارجية التي لم يُسيطر عليها بعدُ، تفرض الحدودُ المشروطةُ طبيعياً استبطانَ جزء من الرغبات والحاجات الخارجية وتنزع إلى تحويل الطاقات. وبقدر ما ستتطوّر عندئذ أهداف غريزية أخرى وإشباعات ومسرّات أخرى، ستفقد تلك الحدود كلّياً طابعَها السامي والنبيل والجليل الذي يزمّل اليوم جميعَ التطلّعات الفكرية والثقافية المزعومة بإزاء الميول الغريزية المادية وغير المستبطَنة. إنّ سحر الأهمية التي تتعلّق بجميع الدوائر غير الاقتصادية نتيجةً للتقويم الاجتماعي المتناقض للحياة برمّتها، يزول مع الوثنيات التي بواسطتها تظلّ الجماهير مواليةً مستعبَدَة، والتي يكوّن تبريرها وتجويدها ونشرُها مركزا لحياة الموالاة والاستعباد هذه. ولا يعني إنقاذُ العناصر الجمالية والأدبية والفلسفية للحقبة الماضية الحفاظَ على السياق الإيديولوجي الذي كانت تتنزّل ضمنه. أمّا الطابع التقريريُّ للثقافة الذي كان المرء يدّعي طبقا له، وجودَ عالَم أبديّ أفضل فوقَ العالَم الفعليّ، فيهوي كليّاً، لكنّ المادّية التي تبقى ليست المادّية البرجوازية في اللامبالاة والتنافس، ذلك أنّ مفترَضات هذه المادية الذرّية الفظّة التي كانت ولا تزال تحت هيمنة تلك المثالية، الديْدنَ الحقيقيَّ للبراكسيس [الممارسة]، تكون إذّاك هي أيضاً قد هوَت وزالت. لا يدلّ القول بمملكة الحرّية على أنّ هذا النزوع الذي نمّته الثقافة عندئذ، ينبغي أنْ يعمّ بوصفه وضعاً «مخلّصا نقيّاً»، وأنْ يستفيد منه كما يمكن أن يُقال، «الشعب

بأسره». هذه الرؤية غير الجدلية التي تستعير بكيفية ساذجة، المفهوم البرجوازي للثقافة والتدرّج في مراتب التزهّد ومفهومهَا في الأخلاقية والتي تجهل إنجازاتها الفنية الكبرى، قد طغت من القرن التاسع عشر إلى اليوم، على مساعي الإصلاح التي قامت لها أيضاً الأحزاب التقدّمية، وتسبّبت في انحطاط الفكر وفي الختام ساهمت في هزيمته وخيبته. مع تنامي وضع الجماهير الذي لا مخرج منه، لم يبق للفرد في نهاية المطاف غير الاختيار بين موقفيْن، إمّا المكافحة الواعية لأحوال الواقع الفعلي، مكافحةً تتضمّن مباشرة العنصر الإيجابي للأخلاق البرجوازية، أعني مطلب الحرية والعدالة، ولكنّها تنسخ الأقنمةَ الإيديولوجية لهذا العنصر؛ أو التسليم المتّصل بهذه الأخلاق وبالمراتبية التي تناظرها، وهذا إنّما يُفضي إلى احتقار المرء في سرّه لوجوده العينيّ الخاصّ وإلى كره سعادة الآخرين، وإلى عدميةٍ[1] ما انفكّ يعبّر عنها تاريخ الأزمنة الحديثة بوصفها

(١) يفضي نقد نيتشه لل«عدمية الأوروبية» في نهاية المطاف إلى نفي التطوّر الثقافي منذ ظهور المسيحية. أمّا العدمية التي هي موضوع النصّ، فمحصورة بشكل أدقّ. ذلك أنّها تشير إلى احتقار الفرد ذاته في سرّه على أساس التناقض بين الإيديولوجيا البرجوازية والواقع الفعلي، احتقارا ذاتياً عادة ما يرتبط بوعي موتور بالحرية وبعظمة الذات أو الذوات الأجنبية. وبما أنّ نيتشه يوسّع هذا المفهوم ومن ثمّ يتناوله بكيفية غير تاريخية، فإنّه لا مناص من أن يجهل أنّ العدمية إمّا يتجاوزها المجتمع بعامّة أو أنّها لا تُتجاوز البتّة. فها هو يشكو في **إرادة الاقتدار (الأعمال الكاملة ـ** *Gesamtausgabe*، نشرة موزاريون، المجلّد الثامن عشر، ص. ١٣) قائلا: «لقد أفسدوا علينا أنانيتنا»، ومع ذلك ما يحثّ عليه عن قصد، لا يعدو كونه الوعي الذاتي المجرّد الذي لأسياد العبيد القدامى، وهو عن غير قصد السريرة النقية للأقوياء والأسياد المحدثين الذين يعاودون بعامّة إنتاج العدمية ويحملونها في حدّ ذاتهم.

إعداما عملياً لكلّ ما يبعث على البهجة والسعادة، وبوصفها بربرية وتحطيما.

في اللحظات التاريخية الفارقة تجد هذه العدمية البرجوازية عبارتَها في الشكل النوعيّ للرعب. لقد كوّن الرعب إلى حدود التاريخ الراهن وفي حِقَبٍ بعينها، وسيلةَ الحكم. لكن، ينبغي التمييز ههنا بين عناصر مختلفة. ذلك أنّ الهدف المعقول من الرعب هو ترهيب الخصم. الأفعال الأشدّ قسوة وضراوة توجّه للعدوّ، فهي إجراءات وقائية في الداخل والخارج. ولكنْ للرعب أيضاً مقصد ثان لا يعيه دائما القائمون عليه ونادرا ما يقرّون به، أعني إرضاء الأشياع والأتباع. كلّما كان لهذا العنصر الثاني دورٌ حتّى في الحركات التقدّمية جدّا مثل الثورة الفرنسية، فإنّه يتطابق مع ذلك الاحتقار العميق وذلك الكره الدفين للسعادة بعامّة الذي يرتبط بالقهر الموسوط بالأخلاق، على الزهد والتزّهد. فالدعوة إلى الفقر الكريم التي تلازم الحياة اليومية في ذلك العصر الذي ألّه مع ذلك، الثروةَ، الدعوةَ التي توطّدت في نهاية المطاف، مع تقدّم مجرى الانتفاضة [البرجوازية] وكوّنت النبرة الأساسية لخطابات الزعماء البرجوازيين بمن فيهم الأكثر تمسّكا بالحرّية، إنّما تعني بالنسبة إلى الغريزة العميقة للسامعين أنّه بعد عودة الأمور إلى نصابها لن يبدأ عهدُ وجودٍ جديد مشحون بالمعنى والسعادة ولن ينتهي فعليّا عهد البؤس والشقاء، إذْ هذا وجود لن يحتاج إلى الرعب قصد إشباعه، - بل ستكون العودةُ إلى العمل المضني والأجور الزهيدة وإلى الخضوع وقلّة الحيلة أمام أولئك الذين لا يتعيّن عليهم أن يضحّوا بأيّ شيء حتى يكونوا شرفاء. أمّا المساواة التي يطالب بها أفرادُ الجماهير ويشعرون في مثل تلك اللحظات، أنّها

عادلة، فإنّما تتحوّل إذّاك إلى استنقاصٍ عامّ وتَردٍّ إلى حياة الفاقة والعوز التي تُقرَّظُ على مسامعهم بلهجة مفخَّمة. وإذا كانت اللذّة، أو بالأحرى هيئة الالتذاذ التي كان يتعيّن عليهم مكافحتها في داخليّتهم منذ سنّ الشباب، مُفسِدة ومُتلِفة إلى هذا الحدّ، فإنّه يتوجّب عندئذ قمعُ أولئك الذين يجسّدون هذه الرذيلة ويذكّرون بها في كامل طبيعتهم ومظهرهم وملبسهم وسلوكهم، وبذلك تزول الفضيحةُ ويتحقّق من ثمّ التركُ والتخليةُ. بل سيتعيّن أن تبدو كامل حياة كلّ فرد من أفراد الجماهير في نظره على أنّها حياةُ ضلال لو تبيّن أنّ للّذة بالفعل قيمةً ما وأنّ هيلمان التخلّي والترْك يقوم على مجرّد الخيال. وهذا الفرْد النكرةُ إذْ يبلغُ في يوم ما، بمحاولاته الفاشلة والموتورة أنْ يأخذ معه كلّ ما يزال ممكنا، بواسطة محاكاة العربدة والمجون كما يتصوّرهما، درَجَ القُدرة، إنّما يبرهن على الخوف الداخلي نفسه الذي يوجد عند من كان حديثَ النعمة مستميتا في الفضيلة، أعني الخوف من أن يخسر حياته في الضلالة. ذلك أنّ الأمر يتعلّق دائما وتحديدا بالنفس. فالبشر إذ يدفعُهُم فضولٌ سماوي وكراهية لا تنقطع، يبحثون عن المحظور وراء ما هو غريب عنهم وخلف كلّ باب لا يمكنهم أن يلجوه وفي الجمعيات والنوادي والملل الدارجة وخلف جدران الأديرة والقصور. يصير مفهوم الغريب مرادفا للمحظور والخطير والمستنكَر، ويصبح العداء سهم موت كلّما شعر حمّالوه بأنّ هذا المحظور قد فُقد بالنسبة إليهم نهائيّاً جرّاءَ طبعهم الراسخ. إنّ لاضطغان البرجوازية الصغيرة ولحقدها على النبلاء ولكراهية اليهود وظائف نفسيّةً مشابهة. وراء كره المومس واحتقار الوجود الأرستقراطي والحنق على اللاأخلاقية اليهودية وعلى الأبيقورية

والمادّية، يختفي اضطغان إيروسي دفين يطالب بقتل ممثّليه. ينبغي القضاء عليهم وإذا أمكن، تحت التعذيب، ذلك أنّ وجودَهم ما ينفكّ يضع في كلّ لحظة، موضع سؤال معنى الوجود الخاصّ. تكشف تلك الفضيلة عن خيالاتها في مجون الأرستقراطية وشيوعِ الجنس في المدن المتمرّدة، وفي النشوة الدموية لأنصار ديانة مقموعة، وفي كلّ تلك الأفعال التي تُنسب افتراءً إلى ضحاياهم. ليست ندرة الترف والبذخ هي التي تحرّك إيديولوجيا الجماهير الخاضعة، بقدر ما يحرّكها الإمكان العامّ للترف والبذخ. ولهذه العلّة، ليس الترف بالجوهر فضيحةً لأنّ الفاقة والفقر موجودان، بل الفضيحة في زعم أنّ الفقر أفضل من الترف. أنّ الجميع هم أيضاً، لا شيء وأنّه ينبغي ردّهم إلى هذا حالما يظنون أنّهم أغلبية، - هذا العنف إزاء المصير الشخصي، العنفَ الذي يكوّن في العالَم البرجوازي القانونَ بالنسبة إلى معظم الأفراد، هو الذي يجعل مقصلة الإعدام تتراءى لكلّ واحد ولا يزال يُعطي للجماهير الشعور السعيد بالقوّة المطلقة حيث يتربّع مبدؤها على كرسي الحكم. ترمز المقصلة إلى المساواة السلبية، إلى أفسد أشكال الديمقراطية الذي يتماهى وضدّه، أعني الاحتقار التامّ للشخص. كذلك ترى في سجون حركات التحرّر البرجوازي والثورات المضادّة وفي محاكمها، الإذلالَ الأخلاقي والسبّ والشتم والانتهاكات تُضمّ بوصفها طريقة مميزة في المعاملة، إلى الفظاظة والقسوة. إنّ لفعل «المساواة» دلالتيْن: إمّا رفع مرتبة ما كان في الأسفل، وجعل الدعوى العليا في السعادة تجري بكيفية واعية مجرى معيار المجتمع، أو على العكس من ذلك، خفض المراتب ومحو السعادة، وردّ كلّ شيء إلى صعيد البؤس الراهن للجماهير. حتّى

الانتفاضات التحرّرية التي هي حاسمة بالنسبة إلى الإنسانية، لا زالت هي أيضاً تحتفظ في هذا القرن، بشيء ما من الدلالة الثانية. النزعتان كلتاهما تفعلان في الجماهير، وغالبا ما تتصارعان. إذا كانت النزعة السلبية في نهاية المطاف هي الفعّالة في الثورات المضادّة، فإنّ النزعة الإيجابية التي تتعدّى بنية العصر، هي التي غلبت حقّا من حيث تعيين بعض الظواهر التاريخية.

وعلى الرغم من ذلك، لا يحتاج المرء إلى قراءة حكايات تين[١] التي استلهمت العداوة البرّية، ليتعرّف في رعب الثورة الفرنسية أيضاً، على مظاهر تلك العدمية. يتحدّث «الشرطي الفيلسوف دوتار» الذي يذكره ماتييز، عن وظيفة الرعب بكيفية أوضح من كوكبة الأحداث الرهيبة. فهو يقول في تقريره عن إعدام اثني عشر محكوما عليهم: «عليَّ أن أقول لكم إنّ لهذه الإعدامات في السياسة أعظمَ الأثر، ولكنّ الأثر الأهمّ يكمن في تهدئة حفيظة الشعب واضطغانه من جرّاء الشرور والرزايا التي يقاسيها. بهذا ينتقم الشعب. فالزوج التي فقدت زوجها، والأب الذي فقد ابنه والتاجر الذي خسر تجارته والعامل الذي يدفع في أيّ شيء ثمنا باهظا حتّى أنّ أجرته تكاد لا تساوي شيئا، لا يمكن أن يألفوا الشرور التي تقهرهم إلاّ عندما يرون أناسا أشقى وأتعس منهم ويظنون أنّهم يرون فيهم أعداءَهم»[٢]. لم يغفل

---

(١) قارن: هيبوليت تين، **أصول فرنسا المعاصرة** ـ *Les origines de la France contemporaine*، المجلّد الثالث، باريس ١٨٨١، ص. ٢٩٤ وما بعدها، وكذلك المجلّد الرابع، ص. ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) أ. ماتييز، **الثورة الفرنسية** ـ *La révolution française*، المجلّد الثالث، باريس ١٩٢٨، ص. ٨١ [هذا الموضع نقله إلى الألمانية م. هوركهايمر].

ماركس وإنغلس عن هذا الجانب الكريه لرعب الثورة الفرنسية. وهذا يعني كما يرد في **جريدة الراين الجديدة**[1]، أنّ «كامل الرعب الفرنسي لم يكن سوى طريقة غوغائية للتخلّص من أعداء البرجوازية أي من الاطلاقويين الغلاة والاقطاعيين وصغار البرجوازيين ذوي الأفق المحدود». ويكتب إنغلس في عام ١٨٧٠ : «الرعب هو إلى حدّ كبير، أفعال وحشية وقسوة لا فائدة منهما، يرتكبها أناسٌ هم أنفسهم خائفون ويلتمسون بها طمأنة أنفسهم. إني على يقين من أنّ مسؤولية طغيان الرعب في عام ١٧٩٣ تكاد تقع حصرا على عاتق البرجوازيين الذين يسلكون سلوك الوطنيين، والبرجوازيين... الصغار والغوغاء التي اتّخذت من الرعب مطية لقضاء شؤونها»[2]. عندما يفهم إنغلس ههنا الرعب بوصفه قبل كلّ شيء مغالاة مضحكة في تعقّب هدفه العقلي، فإنّه توجد أيضاً في اشمئزازه من صغار البرجوازيين والغوغاء، إشارةٌ إلى التقويم السادي-المازوخي لهذه الطبقات المشروطة اجتماعيا، الطبقاتِ التي كانت لها يدٌ في رعب الثورة الفرنسية بقدر ما كانت لنشاط الخصوم يدٌ فيه.

ما دام تحسينُ وضعية الفقراء تحسينا فعليا وعميقا ودائما، أمرا يؤجَّل إلى ما لا حدّ له وبما أنّه ثمة إيقانٌ من أنّ اللامساواة الفعلية ستتواصل على الرغم من الخطابات عن المساواة، فإنّ الزعماء قد

(١) «تقويم الثورة البروسية» ضمن: **الأعمال المنشورة بعد وفاة كارل ماركس وفردريك إنغلس** - *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx und F. Engels*، تحرير ف. مهرينغ، المجلّد الثالث، شتوتغارت ١٩٢٠، ص. ٢١١.

(٢) رسالة إنغلس إلى ماركس بتاريخ ٤. ٩. ١٨٧٠، ضمن: **تراسل ماركس وإنغلس**، المجلّد الرابع، برلين ١٩٣١، ص. ٣٧٧.

أصابوا من حيث قدّموا للجماهير شقاء الفرد بدلا من سعادة الجميع. لقد لعبت الجميلة كلير لاكومب دورا بعيْنه في الثورة منذ انتفاضة العاشر من أغسطس التي كانت قد برزت فيها. كانت هذه الممثّلة قريبة من اليسار الراديكالي وكان لها تأثير حاسم على النساء الثوريات. عندما دخلت في صراع مع روبسبيير وأصحابه، كان قد أشِهر عن تنفيذ القرار من قبل إيقافها النهائي: «أخيرا سُجنت السيدة أو الآنسة لاكومب ولم يعد بمقدورها أن تؤذي أحدا؛ هذه الثورية السكّيرة لم تعد تشرب غير الماء؛ نعلم أنّها كانت مولعة جدّا بالخمر وكذلك بالطعام الطيّب والرجال؛ والدليل على ذلك، الصداقة الحميمة التي كانت تربطها بجاكْ رُو ولِكْليرك ومن لفّ لفّهم»[١]. لقد مثّل روبسبيير إلى حدّ بعيد روحَ البرجوازية الصغيرة هذا. كان من حيث شخصه على استعداد ليتقمّص هذا الرّوح من خلال البنية التزهّدية لمزاجه؛ ومع ذلك يعبّر طبعه أيضاً عن الدلالة التقدّمية للثورة. فهو يكتب في معرض ملاحظاته[٢]: «الشعب، ما هو العائق الذي يحول دون تعليمه؟ البؤس. متى سيكون الشعب إذن مستنيرا؟ عندما سيتوفّر له الخبز ويكفّ الأثرياء وأولي الأمر عن اشتراء الألسنة والأقلام الدنيئة قصد إيهامه. عندما تختلط مصلحتهم بمصلحة الشعب. متى تختلط مصلحتهم بمصلحة الشعب؟ أبداً». غير أنّ هذه الجمل تتجاوز في واقع الأمر، الحركة التي كان يقودها. لقد محاها من مخطوطه- .

---

(١) أ. ماتييز، **غلاء المعيشة...**، مصدر مذكور، ص. ٣٥٦.

(٢) ج. جوريس، **التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية** - *Histoire socialiste de la Révolution française*، المجلّد الثامن، باريس ١٩٢٤، ص. ٢٥٩.

وكذلك سان-جوست توصّل إلى الفكرة العظيمة حين قال: «السعادة في أوروبا هي فكرة جديدة»[1]. كان قد عبّر عنها في سياق يقترن بالقوانين التي تسبّبت في سقوط حكومته. بعد ترميدور، ليست السعادة هي التي أدرِجت في جدول الأعمال، بل الرعب اللامحدود والفوضويّ.

في السيكولوجيا الحديثة، فرُويْد هو الذي مهّد بكيفية أساسية لتحليل الميكانزمات النفسية التي تُنتج الكراهية والوحشية. فالجهاز المفهوميّ الذي استحدثه في الأطوار الأولى من عمله، يمكن أن يقدّم خدمة جوهرية في فهم هذا المسار. ذلك أنّه يتبيّن من نظريته الأصلية أنّ المحظورات الاجتماعية في سياق الشروط العائلية والاجتماعية العامّة المعطاة هي التي من شأنها أن تجعل الإنسان يتعلّق بالمرحلة الغريزية أو يتقهقر إليها. أمّا نظريته في الغرائز المنحازة وفي الكبت والمفهوم الذي يستعيره من بلُويْلِرْ، في التناقض الوجداني إلخ.، فيكوّنان مفترَض الفهم السيكولوجي للمسار الذي هو غرض حديثنا هنا، حتّى وإنْ لم يُفصّل فرويد نفسه القول في هذا التطبيق[2]. لا يمكن أن نفهم اليوم تحويل الطاقات النفسية عند الاستبطان من دون كيفية المعالجة التحليلية-النفسية. لكنْ، والحال أنّ

---

(١) سان-جوست، **الأعمال الكاملة**، المجلّد الثاني، باريس ١٩٠٨، ص. ٢٤٨.

(٢) هناك تطوير نظري هامّ داخل التحليل النفسي يعود إلى فلهلم رايْش. قارن: **سيكولوجيا الفاشية من منظور الجماهير** - *Massenpsychologie des Faschismus*، كوبنهاغن ١٩٣٣. ونحن نتّفق معه في كثير من النقاط مع تأويله السيكولوجي لملامح جزئية من الطبع البرجوازي. ذلك أنّ رايش إذْ يسلك مسلك التلميذ الحقيقي لفرويد، يشتقّ تلك الملامح بالجوهر من كبت الجنسانية؛ وهو يحمل على تحرير الجنسانية دلالة تكاد تكون طوباوية فيما يتعلّق بتغيير الأحوال الراهنة.

المقولات الفرويدية كانت تشي في الأصل بطابع جدلي، من حيث ظلّت مرتبطة ببناء المصير الفردي في المجتمع وعكست التفاعل القائم بين العوامل الداخلية والخارجية، فإنّ اللحظة التاريخية أخذت في السنوات اللاحقة تزول وترتفع تدريجيا عن تكوّن المفهومات الفرويدية لتؤوب أكثر فأكثر إلى اللحظة البيولوجية المحض. يبدو اليوم هذا الطابع الجدليّ للنظرية كأنّه كان يكون في الأعمال الأولى أيضاً تسلّل إليها في استقلالية عن إرادة المؤلِّف الذي كان اتّخذ وجهة وضعوية. ذلك أنّه كلّما تناول فرويد مسائل اجتماعية أو تاريخية أو فلسفية عامّة، برز للعيان بشكل أوضح الطابع اللبرالي والعقائدي (فيلتآنشاوْليش) لفكره. ومثاله أنّه ينتج عن نظريته في النرجسية أنّ المحبة تحتاج إلى التفسير أكثر من الكراهية. فهذه «بوصفها علاقة بالموضوع هي أقدم من المحبة، وتصدر عن الرفض الابتدائيّ لمثيرات العالم الخارجي، من جانب الأنا النرجسي»[1]. فيما بعد عُيِّنت غريزة التدمير، «الميل الغريزيّ عند الإنسان إلى «الشرّ» والاعتداء والهدم، ومن ثمّ إلى الوحشية والقسوة»[2]، بوصفها واقعةً أساسية للحياة النفسية، واقعةً تتحدّد بلا توسيط، بيولوجيا. ويسلّم فرويد بأنّه «ينبغي أن توجد فضلا عن غريزة الحفاظ على الجوهر الحيّ وجمعه في وحدات ما تنفكّ تعظم، غريزةٌ أخرى تقابلها، تميل إلى حلّ هذه الوحدات وإرجاعها إلى الوضع الابتدائي

---

(١) زيغموند فرويد، «الغرائز ومصير الغرائز»، ضمن: **الأعمال الكاملة**، المجلّد العاشر، فرانكفورت على الماين، ١٩٦٧، ص. ٢٣١.

(٢) زيغموند فرويد، «ضيْق في الثقافة»، ضمن: المصدر نفسه، المجلد الرابع عشر، فرانكفورت على الماين ١٩٣٦، ص. ٤٧٩.

وغير العضوي. وبالتالي، توجد فضلا عن الإيروس، غريزة موت»[1]. أمّا «معنى تطوّر الثقافة» فسيقوم على «الصراع بين الإيروس والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الهدم... كما يتحقّق في النوع الإنساني»[2].

تنتُج عن هذا الرسم الفرويدي العامّ فلسفة تاريخ بسيطة. إذْ تبعا «للعداوة الابتدائية المتبادَلة بين البشر»[3] يظل مجتمع الثقافة مهدَّدا دوْماً بالانهيار، ويظلّ التحسين الدائم للأوضاع الاجتماعية محالا. جميعُ ضروب القهر، القوانين وكذلك الأخلاق والدين، هي محاولات لصدّ نتائج غريزة الهدم الأزلية. سنحتاج دائما إلى «نخبة» لضبط ميول الجماهير إلى الهدم. يحصل لدينا من التاريخ انطباعُ أنّ «البواعث الفكرانية (إيدييلّن) ما كانت لتصلح إلاّ بوصفها مطية للرغبات في الهدم، وفي حالات أخرى من مثل وحشية محاكم التفتيش المقدّسة، نظنّ أنّ البواعث الفكرانية ستكون نفذت إلى الوعي وأنّ الميول الهدّامة ستكون رسّختها بكيفية غير واعية. الأمران كلاهما ممكن»[4]. والآكد «أنّه من العبث العمل على محو الميول العدائية للبشر»[5]. إذا كانت حياة بعض القبائل الابتدائية والمذهب البولشيفي يبدوان في نظر فرويد على أنّهما يُثبتان مثل تلك

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٧٧ والتي تليها.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٤٨١.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٤٧١.
(٤) زيغموند فرويد، «لماذا الحرب؟»، ضمن: المصدر نفسه، المجلّد السادس عشر، فرانكفورت على الماين، ١٩٦١، ص. ٢١ والتي تليها.
(٥) المصدر نفسه، ص. ٢٣.

التصوّرات، فإنّه مع ذلك يبقى على ريبته. «إنّي أعتبر هذا وهما»[1]. علينا قبل كلّ شيء ألاّ نظنّ أنّ الحرب ما تلبث أن تزول. إنّ «قابلية التحضّر» أي «القدرة الحاصلة للإنسان على تحويل الغرائز الأنانية تحت تأثير الدوافع الشهوانية»[2]، تتكوّن من «عنصرين...، أحدهما غريزي فطري وثانيهما مكتسب في الحياة»[3]. نميل إلى المبالغة في تقدير العنصر الفطري، وأمّا المكتسب فمن العادة ألاّ يُرجى منه الكثير. أغلب الناس «منافقون» بالنظر إلى قابلية التحضّر لديهم. لا يفسّر فرويد الوحشية التي لا تبرز في الحرب فحسب، بناء على تحويل حركة الغرائز الموجّهة إلى أهداف مادّية، بل يفسّرها في نهاية المطاف بلزوم المصابرة في تحمّل البؤس. وهو يميل إلى فهم «ضغط الثقافة وقهرها» طالما أنه لا يتعلّق بالجنسانية، على أنّه قمع لغريزة الهدم الفطرية، بدلا من أن يفهمه بوصفه قمعا لمجموع الحاجات التي يتعيّن على الجماهير كبتها في مقابل الإمكانات الاجتماعية. يُفترض في غريزة الهدم الأزلية، كما في الشيطان خلال العصور الوسطى، أن تكون مسئولة عن الشرور كلّها. ويعتبر فرويد أنّ هذه الرؤية ما زالت دون غيرها، رؤية جريئة. فهو يكتب معلّلا لماذا تردّد التحليل النفسي طويلا في إدراج غريزة الموت ضمن نظريته: «من المرجّح أنّنا لن نجابه مقاومة كبيرة لو أردنا أن نحمل على الحيوانات

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢) زيغموند فرويد، «في الحرب والموت راهنا ـ Zeitgemässes über Krieg und Tod»، ضمن: المصدر نفسه، المجلّد السادس عشر، فرانكفورت على الماين، ١٩٦١، ص. ٢١ والتي تليها.

(٣) المصدر نفسه.

غريزة لها مثل هذا الهدف. لكن يبدو أنّ التسليم بها فيما يتعلّق بالطبيعة البشرية هو إثم مُنكَر، فهو يتناقض مع شتّى المفترضات الدينية والمواضعات الاجتماعية»[1]. لا يعلم فرويد إلى أيّ مدى هذا الطور الجديد من نظريته ونشاطه التحليلي، هو مجرّد معاودة للمواضعات الاجتماعية والدينية.

يُفترَض أنّ الظواهر التاريخية التي تكلّمنا عنها آنفا، تعزّز فكرةَ أنّ كره اللّذة ونبذها التي تتضمّنها التصوّرات الحديثة للإنسان التفاؤلية منها كما التشاؤمية، إنّما تنتج عن الوضع الاجتماعي للبرجوازية. إنّ لصورة الإنسان النموذجية والموتورة جدّا، أعني مفهومَ الفضيلة والتضحية الذي يقوم في الآن نفسه على العاطفة وصرامة الزهد، وعقيدةَ البطولية المجرّدة، نفسَ الأصل الذي للأنانية والعدمية الفردانيّتيْن اللّتيْن تربطهما بها علاقةُ تناقض وتبادل في الوقت نفسه. أمّا مجاوزة هذه الأخلاق فلا تقوم على بناء أخلاق أفضل، بل على إحداث الأحوال التي يهوي فيها أساس وجود تلك الأخلاق. إنّ تحقيق الأخلاق الفعلية (الإتيقية)، أي تحقيق وضع اجتماعي وفردي خليق بالإنسان، ليس مجرّد مسألة نفسية، بل هو مسألة تاريخية. بهذا الفهم ذهب هيغل بالمثالية إلى ما أبعد من حدودها الأصلية. ذلك أنّ الحرية «ليست في بادئ الأمر غير مفهومٍ ومبدإِ الرّوح والوجدان»،

(١) زيغموند فرويد، **حلقات جديدة من الدروس حول المدخل إلى التحليل النفسي** - *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psychanalyse*، ضمن: المصدر نفسه، المجلّد الخامس عشر، فرانكفورت على الماين، ١٩٦٧ (الطبعة الرابعة)، ص. ١١٠.

ولكنّ مصيرها هو «أن تتطوّر في الأعيان»[1]. «سأل أبٌ [فيلسوفا] فيثاغوريا عن الوجه الأفضل في تنشئة ابنه إتيقيّا، فأجابه الفيثاغوري (إجابةً ينطق بها أيضاً لسانُ فلاسفة آخرين) قائلا: حين تجعل منه مواطنا لدولة تقوم على قوانين صالحة»[2]. ومن ثمّ فالمهمّة لا تتعلّق بالباطن وحسب. وهي في حاضرنا ليست أيضاً مسألة تتعلّق بالتوجيه الجيّد والاختيار الصائب. إنّ معرفة هل أنّ الأجيال المقبلة ستعيش بكيفية خليقة بالإنسان، إنّما تتعلّق بمآل حقبة من الصراعات لم يزل هيغل من المنظور الذي يخصّه، غير قادر على إدراك أهميتها. ومع ذلك، عندما يسخر فرويد من رأي بعض الناس الذين يقولون إنّ فظاظة الإنسان وعنفه ووحشيته هي أمور عابرة أو إنّها تنتج عن الأوضاع والأحوال، بل «ربّما ليست هي سوى نتيجة للأنظمة الاجتماعية غير المطابقة والتي اخترعها الإنسان من نفسه إلى حدّ الآن»[3]، فإنّ في هذا ولا ريب صدى لنظرية جدلية تُصاغ في كلمات سطحية جدّا، ولكنْ حتّى ضمن التأويل البرغماتي، الرؤية التي يناهضها فرويد تتطابق مع الوضع الراهن بشكل أفضل من الميتافيزيقا البيولوجية التي يعتنقها.

ما من ظاهرة تَبرزُ فيها بقوّة العلاقةُ القائمة بين اللامبالاة العملية والأخلاق المثالية أكثر من الظاهرة التي تجتمع فيها المراعاة الأكثر

---

(١) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية** ـ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*، النشرة الثالثة، §٤٨٢؛ النشرة الثانية، §٤٨٣.

(٢) هيغل، **أصول فلسفة الحق** ـ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § ١٥٣.

(٣) زيغموند فرويد، **حلقات جديدة من الدروس...**، المصدر نفسه والصفحة نفسها.

كياسة والطيبةُ الأكثر سماحة والقسوة الأكثر مكرا وخبثا، وهذه ليست خاصيّة الفرد الذي يصل السلطةَ وحسب، بل هي أيضاً خاصّية الأشكال المثلى والمتخيَّلة لهذا العصر. فالمالكون أصحاب الثروات الطائلة والسياسيون الذين تقتضي أعمالهم استخفافا وعدم مبالاة رهيبيْن، قد تعوّدوا على أن يكونوا في بيوتهم لطيفين وديعين. لقد كنّا تكلّمنا في السابق، عن دور الطفل. إنّ الأعمال اليومية الأكثر وحشية تُزيَّن بملاطفة الطفل والضحك في وجهه. بقدر ما يتعيّن على الضعفاء اجتماعيا أن يحنوا ظهورهم ويطأطئوا رؤوسهم، يرتفع عاليا رمز الضعف الطبيعي، أعني الأطفال والطاعنين في السنّ الشرفاء. لقد أظهر التعامي عن وجود الحيوانات في المجتمع الأوروبي إلى اليوم، التطوّر المكبوح للفهم وللغريزة. ذلك أنّ مصيرها يعكس في حضارتنا، كامل البرودة والمحدودية اللتيْن للنمط الإنساني المهيمن. ومع ذلك، عندما يستخدم الأفراد أكثر الوسائل دموية فإنّهم يظهرون أو على الأقل يُؤكّدون حبهم للحيوان. «يصفونني بالوحشي الفظّ، مع أنّه بإمكاني أن أرى الحشرة الصغيرة تتألّم»، - هذا ما يقوله مارات إذْ يأمر بقتل ثُلّة من الخصوم السياسيين[١]. تنتمي العاطفة الجياشّة تجاه الحيوان في هذا المجتمع، إلى الإجراءات الإيديولوجية. ليس الأمر من قبيل التكافل الكونيّ الذي سيشمل بالطبع هذه الكائنات الحية، بل هو في الغالب عُذرٌ أو حجّة تُرفع في وجه النرجسية الذاتية والوعي الرسمي، أو هو إن جاز القول، اختبار يُظهر أنّ المرء يتطابق

---

(١) ذكره ه. كونوف، **أحزاب الثورة الفرنسية الكبرى وصحافتها** - *Die Parteien der grossen französischen Revolution und ihre Presse*، برلين ١٩١٢، ص. ٣٣٤.

مع الأخلاق المثالية. إنّ الإقرار بالوحشية واعتراف المرء بالالتذاذ بالوحشية التي يرتكبها، سيتناقضان كلّياً مع الهيئة الضرورية لهذا العصر. والحكم [السياسيّ] الذي يقوم على الاستخدام اليومي للوسائل الأساسية لذلك الرعب بمعناه السلبيّ ويقدّم تنازلات رهيبة للمزاج العدميّ لأتباعه وأشياعه ويُظهر تسامحاً متروياً إزاء ما يصنعون من تلقاء أنفسهم، إنّما هو حكمٌ سينتفي من نفسه لو شاء أن يُقرّ بذلك فعليا. فلا شيء سينبذه هذا الحكم عندئذ قدْر نبذه للوظيفة الحماسية للوحشية. والمتأكّد أنّه من قوام ممارسة الرعب منذ وقت طويل، أنْ يُقلَّل من أهمّيته في الخارج أو أن يُنفى تماما. كان كالفين يمتدح حِلم مجلس المستشارين بجنيف، بينما كان يعذّب خصومه باسم هذا المجلس[1] وينفي وجود التعذيب، في معرض تقرير أرسِل إلى سكان زوريخ الذين استنكروا ذلك[2]. سُمعت أصوات علت لتقول إنّ «السكينة التي ما بعدها سكينة» «والتفاهم بين جميع الخيّرين»[3] يهيمنان على جنيف المرعوبة، وأمّا تلك الأخبار الواردة من العالَم الخارجي «فلم تجد لها أيّ صدى»[4]- . لقد قال نيتشه إنّ «القاضي هو صورة مصعَّدة للجلاّد»[5]. لو كان هذا صحيحا، لتحلحل الوضع القائم عندما يكون القاضي في الحقيقة قد وعاه. إنّ فرويد على حقّ عندما يقول إنّ غريزة الهدم تحتاج دائما بناءً على

(١) قارن: كانمبشولته، مصدر مذكور، المجلّد الثاني، ص. ٢٦٨.
(٢) قارن: المصدر نفسه، ص. ٢٧٠.
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٤) المصدر نفسه، ص. ٢٧١.
(٥) نيتشه، ضمن: مصدر مذكور، المجلّد الحادي عشر، ص. ٢٠٥.

أسس ثقافية، إلى عذر وإلى ضرب من العقلنة، - من مثل خبث الخصم أو الغائية التعليميّة أو الدفاع عن الشرف أو الحرب أو أيّ شكل من أشكال الانتفاضة الشعبية. لكنّ هذه العقلنة لا تحول بعامّة دون انهيار كلّ جماعة إنسانية، بل دون انهيار الجماعة الراهنة وحسب. ما ينفكّ إلى الآن يُعاد إنتاج غريزة الهدم التي تُعتبر أبدية، بناء على العلاقات الاجتماعية، ويُكبَح جماحُها أيضاً بالاعتماد على ممارسات إيديولوجية. حين تتغيّر الأوضاع والأحوال، يمكن لفعالية المصالح المشتركة والتعرّف عليها أن يعيّنا العلاقات الاجتماعية بين البشر؛ فلا يمكن لغريزة الهدم عندئذ أن تهوّشها. لقد صارت الأنانية في العصر الراهن، بالفعل هدّامةً، أنانية الجماهير المقيَّدة والمحوَّلة كما المبدأ الأناني للاقتصاد الذي لم يُظهر بعدُ غير جانبه الأكثر وحشية. عندما يُتجاوَز هذا، يمكن لتلك أن تصير نتّاجةً بمعنى جديد. لا يكمن قُبحُ الأنانية في الأنانية في حدّ ذاتها، بل في الوضعية التاريخية، فإنْ تغيّرت هذه، تحوّلَ مفهوم الأنانية إلى مفهوم المجتمع المطابق للعقل.

بما أنّ الحلّ العملي كما النظريَّ للمسائل الأنثروبولوجية لا يُقدَّم إلاّ من خلال تقدّم المجتمع نفسه، وبما أنّ الطبيعة الفعلية للإنسان البرجوازي لا تتبدّى كلّياً إلاّ عندما تكون قد تحوّلتْ، فإنّه ما من فلسفة وما من منهج تعليمي متقَن يكونان في مستوى المشكل. لا ينبغي رفضُ الأخلاق المثالية التي تحول دون الفهم، بل ينبغي تحقيقها وتفعيلها تاريخيا، ولهذا لا ينبغي اليوم أن تُنحّى جانباً. لا توجد إجابةٌ محدّدة عن سؤال كيف سيتشكّل في واقعٍ أكثر معقولية، مصيرُ الأنانية التي تُستنكَر كونيّاً ومصيرُ «غريزة الهدم والموت». ومع

ذلك توجد في الأزمنة الحديثة علاماتٌ تشير إلى حَلٍّ في عين الاتّجاه الواحد. على العكس من الفكر الطاغي والمهيمن، أقرّ بعض المفكّرين بالأنانية فلم يحجبوها ولم يستصغروها ولم يُنكروها. لم ينساقوا إلى ذلك الوهم المجرّد والبائس الذي تظهر الأنانية في سياقه لدى الاقتصاديين القوميين من مثل جريمياس بنتام، بل شدّدوا على المتعة وعلى ذروة السعادة اللذيْن يتضمّنان أيضاً إشباع الميول الأكثر برّيةً. لم يُؤَمْثلوا (إيديااليزيرن) أيّاً من الغرائز التي كانت قد أعطيت لهم بوصفها تاريخيّاً، أصلانيةً، بل ندّدوا بمسخ الغرائز الذي تدعو له الإيديولوجيا الرسمية. في التاريخ الحديث، لم يُفهم هؤلاء المفكّرون منذ آرستيب وأبيقور، بكيفية جوهريّة إلاّ من منظور تقابلهم مع الأخلاق المهيمنة. من هذا المنطلق دُفع عنهم ولُعنوا. لكن مع هؤلاء المقرِّظين للأنانية اللامحدودة، يتّخذ الأمر شكلا بعينه. حين كانوا هم أنفسُهم يتعقّبون الغرائز المذمومة ويرفعونها إلى دائرة الوعي من دون إلغائها ولا استنقاصها، كانت القوى قد فقدت عنفوانها الشيطاني.

لقد قُدّم هؤلاء النفسيون الذين يقولون بمذهب المتعة، طبقا للقاعدة العامّة، بوصفهم أعداءَ البشرية، أو أعداء البشرية هؤلاء هم تحديدا الذين وضعوهم على المِجنّ ومجّدوهم. في غالب الأحيان هذا ما يحصل لنيتشه. لقد أُوّل الإنسان الأرقى، هذا المفهوم المستشكِل الذي من جرّائه ترك عالم النفس المجالَ التحليلي الذي يسيطر عليه، طبقا للأمنية الوهمية للبرجوازي الصغير، وحُمل نيتشه نفسُه على أنّه هذا البرجوازي الصغير. في هذا بدا عنصر المغامرة جذّابا جدّا. منذ القديم كان الناس مولعين بالعظمة والدم والخطر كما

تمثُل على اللوحات والتماثيل والنصب التذكارية. لكنّ نيتشه هو ضديدُ هذا الشعور العارم بالقوّة. إنّما أخطأ نيتشه من حيث كان يُعوزه الفهم التاريخي للعصر، عوزا حمله على الأخذ بفرضيات غريبة حيث كانت المعرفة النظرية الواضحة متاحة. لقد ظلّ يتعامى عن الدينامية التاريخية لعصره ومن ثمّ لم ير السبيل التي توصله إلى هدفه؛ لهذه العلّة، يفضي أعظم تحليل له، أعني جينيالوجيا الأخلاق والمسيحية على الرغم من لطافتها، إلى شيء من الفظاظة. لكنّ نبيّ الآلهة الأبيقورية هذا والطابعِ اللذيذ للقسوة، قد حرّرها هو نفسُه من لزوم العقْلنة. حين تنتهي إرادة الإيلام عن الفعل «باسم» الربّ أو «باسم» العدالة أو الأخلاقية أو الشرف أو الوطن، فإنّها تفقد من حيث تعرف نفسها، سلطتها الرهيبة التي تزاولها طالما أنّها تتخفّى عن أنظار الذين يحملونها على أساس نفيها إيديولوجيا. ذلك أنّها تُدرَج بما هي كذلك، ضمن اقتصاد الحياة ويمكن أن يُسيطَر عليها عقلياً. ما يجعلها قوّة نافية للثقافة، ليس هو نسخ الإيديولوجيا وقاعدتها، أعني المرور إلى مجتمع أفضل، بل هو العنف الجامح الذي تعيد السلطات البرجوازية إنتاجه وتكبته على أساس اعتبارات اجتماعية، ومثاله في أثناء الحرْب وقيام الأمّة. لا يمكن للمرء أن يتفكّر نيتشه بوصفه جلاّدا كما يتصّوره العديد من تلامذته. إنّ وجوده غير العدائيّ ينبع من أعمق معرفة بسياقات نفسيةٍ لعلّ التاريخ لم يشهد مثلها. إنّ المتقدّمين على نيتشه في تحليل الأنانية والوحشية، من مثل ماندفيلّه وهلفيتيوس ودي ساد، هم في حِلٍّ مثله، من تسامح فرويد الذي ينمّ عن بعض استخفاف بغريزة الهدم التي هي الآن للأسف أمرٌ قائم، ومن ريبته المتخاذلة، كما أنّهم في حلٍّ من اضطغان روسّو العاطفيّ.

يبدو الوجود الخاصّ الذي لهؤلاء النفسيين على أنّه يشير إلى أنّ التحرّر من أخلاق التزهّد والتنسّك ومن نتائجها العدمية يمكن أن يحقّق تغييرا للإنسان كما يحقّقه الاستبطان ولكن في الاتّجاه المعكوس. ذلك أنّ المسار الذي ينسخ هذا الاستبطان، لا يرجع بالإنسان القهقرى إلى الطور النفسي السابق، كما لو أنّ ذلك المسار الأوّل لم يحدث، بل يدفعه إلى شكل حياة أرقى. لم يكن لأولئك المفكّرين غير سهم ضئيل في تحويل شكل الحياة هذا إلى واقع فعليّ كونيّ، فهذا الأمر هو بالجوهر مهمّة الشخصيات التاريخية التي تجمع بين النظرية والممارسة التاريخية. إنّ ميكانزمات السيكولوجيا البرجوازية بوصفها القوى المعيّنة لحياة هذه الشخصيات وبوصفها أيضاً موضوعا نظريا، تمّحي لديها خلف مهمّتها التاريخية العالَمية. وبما أنّ الإنسانية تبلغ بمساعدة تلك الشخصيات، مرحلة أرقى وأفضل، فإنّ الإنسانية سرعان ما تستفيد أيضاً من خلال تغيير الواقع الفعليّ، وضعاً نفسيّا أكثر حرّية، كما أنّها تمتلك حقّاً ومن دون توسيط سيكولوجيّ، عددا كبيرا من الشهداء والمكافحين في سبيل ذلك التغيير الكلّي، لأنّ الإتوس العابس والنافي للسعادة الذي ينتمي إلى مرحلة ولّت وانقضت، لم يعد له سلطان عليها.

تقول النظرية الاستطيقية لأرسطوطاليس[1] إنّ مشهد الآلام والأوجاع في التراجيديا يُنتج اللّذة. يصير البشر أطهر من حيث يُشبعون تلك الغريزة التي تجعلهم يتمتّعون في أثناء الشعور بالشفقة. لكنْ يبدو تطبيق نظرية أرسطوطاليس على العصر الحديث، أمرا

(١) انظر: المقالة السادسة من كتاب الشعر.

مستشكِلا، ذلك أنّها قد أوِّلت حتّى عند لِسِّنْغ، في اتّجاه الأخلاق المثالية، ومن ثمّ «خُلْقنت» (فرزيتليشت). إنّ التطهير بواسطة الفرجة، أو بعامّة بواسطة اللعب، يفترض إنسانية مغايرة.

النفوذ والأسرة

(١٩٣٦)

I. الثقافة

لقد قُسّم تاريخ الإنسانية إلى مراحل بكيفية متنوّعة جدّا. ليس الموضوعُ وحده هو ما كان يعيّن الكيفية التي كان يحصل على نحوها هذا التقسيم في كلّ مرّة، كما هي الحال بالنسبة إلى تكوين مفاهيم أخرى، بل هو أيضاً وضعُ المعرفة ومصلحة العارف. لا زلنا إلى اليوم نستخدم طبقا للقاعدة العامّة، التمييز بين العصر القديم والعصر الوسيط والعصر الحديث. وهذا التقسيم إنّما ينحدر في الأصل، من علم الأدب وكان قد طُبّق في القرن السابع عشر، على التاريخ برمّته. هو تقسيم يعبّر عن الاعتقاد الذي تطوّر انطلاقا من النهضة واكتمل مع الفكر التنويري، في أنّ الطور الذي يمتدّ من انهيار الامبراطورية الرومانية إلى القرن الخامس عشر، قد كوّن مرحلة مظلمة من مراحل الإنسانية، وهو إن جازت العبارة، بمثابة البيات أو السبات الشتوي للثقافة الذي ينبغي أن يُعتبر بوصفه مجرّد طور انتقالي. أمّا العلم الراهن فيعتبر هذا التقسيم غيرَ كاف إلى حدّ بعيد، وليست العلة في ذلك هي فقط أنّ ما يُسمّى عصرا وسيطا حتّى إذا قُوّم بكيفية برغماتية

بحتة، إنّما يدلّ على تقدّم مشهود من حيث اشتمل على إنجازات حضارية حاسمة وأنتج اختراعات تقنية ثورية[1]، بل العلّة في ذلك أيضاً هي أنّ المقاييس التي تُقدّم عادةً لتبرير القطيعة مع القرن الخامس عشر إمّا أنّها كانت لا تستقيم أو أنّها كانت لا تصدق إلاّ على مجالات محدودة من تاريخ العالم.

يبرز العاملُ الذاتي بأكثر قوّة مع أشكال تحْقِيب مغايرة. ومثاله تصوّر العصور الذي كان آباء الكنيسة والسكولائيون قد رعوْه والذي هيمنت عليه تمثّلاتُهم لخلق العالم ومولد المسيح والنهاية المنتظَرة لهذا العالَم، مع أنّهم قد أقحموا فيه ولاسيّما بين الحدثين الأوّليْن، فصولا شتّى منتزَعة من التاريخ الإنجيلي أو التاريخ العالَمي. أمّا الثورة الفرنسية فقد حدّدت بدايتَها بوصفها مبتدَأً لتحقيب زمني جديد، وذلك بناء على ذكرى التوصيف التاريخي الروماني الذي كان يعتبر تشييد المدينة المبدأ الأهمّ للتقسيم التاريخي. وأمّا في وقتنا الحاضر فقد قلّدت الثورةَ الفرنسية تلك الحكوماتُ التي كانت تروم التشديد على الدلالة الحاسمة لوصولها إلى السلطة. غير أنّ مجرّد قيام حكم سياسي يُدخل ولا ريب كما في الأمثلة الحديثة، إصلاحا على كامل جهاز الحكم ولكنّه يميل إلى ترسيخ أهمّ أشكال الحياة الاجتماعية وعلى رأسها الحياة الاقتصادية والتقسيم إلى فئات اجتماعية وعلاقات الملكية والمقولات القومية والدينية الأساسية، أكثرَ من

(١) انظر على سبيل المثال: لفبر دي نويت، «"ليل" العصر الوسيط وجرده»، ضمن: **مركور فرنسا**، ١ ماي ١٩٣٢، وجريدة **المباحث الاجتماعية** ـ *Zeitschrift für Sozialforschung*، II، ١٩٣٣، ص. ١٩٨ وما بعدها.

ميله إلى قلْبها، لا يقدّم أساسا كافيا لصياغة بنية تاريخية تصلح طبقا للحاجة الراهنة. والحال أنّ التقسيم الثلاثي كان يتطابق مع وضع المعرفة وتوجّه المصالح في القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر، مثلما كان التحقيب الذي أدخلته الكنيسة يتطابق بالجوهر مع شكل التفكير الذي للعصر الوسيط، فإنّ هذه التقييدات السياسية المحض كما سلسلة المحاولات المحدثة في التنظير التاريخي حول تبويب التاريخ العالَمي[1]، لا تحمل فقط الطابعَ الضروري حقّا لمصلحة مشروطة هي نفسُها تاريخيا، بل تحمل أيضاً في حدّ ذاتها طابعَ السطحيّة.

إنّ النقد التاريخيّ للتقسيمات الموجودة والانتباه المتزايد إلى هذا المشكل بعامّة، يتولّدان عن الرأي الذي ما انفكّ يثبتُ، وهو أنّ تاريخ البشرية قاطبة، أو على الأقل تاريخ المجموعات الواسعة من شعوب أوروبا وأجزاء معيّنة من إفريقيا وآسيا وختاما، أمريكا، لا يكوّن حتّى بالنسبة إلى دراسة تتعمّق أكثر، سلسلة من الأحداث مفكَّكة وغير منظَّمة، بل يكوّن وحدة هي في حدّ ذاتها وحدة مهيكَلة ومركّبة. على هذا النحو، لا تعرض الحِقب والأطوار إذنْ مجرّد مجاميع من الأحداث تُضبط بدايتها ونهايتها بكيفية تعسّفية، بل أحداثاً يُبرز بعضها بعضا لأنّ كلّ حقبة من الحقب تُظهر بنيةَ لحظات محدّدة، ومن ثمّ تظهر هي نفسُها بوصفها وحدة نسبية. أمّا الصعوبة القائمة فيما يتعلّق بضبط النقاط الحادّة ضبطا دقيقا فلا يمكن أن تمحوَ

---

(١) انظر على سبيل المثال كورت بريزيغ، **درجات بناء التاريخ العالمي وقوانينه** ـ *Die Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*، شتوتغارت وبرلين ١٩٠٥.

الفرْق الظاهر بين نقاط الذروة التي لتلك الحقب. ذلك أنّه حتّى في مجالات نظرية أخرى ومثاله البيولوجيا، نجد أنّ توصيفَ الحالات الظاهرة التي تنتمي إلى قطاعات شتّى أيسر من تحديد أشكال التحوّل والانتقال [من قطاع إلى آخر].

لقد مهّدت دراسة القطاعات الجزئية للحياة الاجتماعية العملَ على التمييز بين الحقب التاريخية بحسب خاصياتها المميِّزة. أمّا تواريخ الفنّ والحقّ والدين فقد عملت على وضع التقسيم التاريخي الذي يخصّها على أساس معايير تناسبها. وبقطع النظر عن بعض التوجّهات الوصفية البحتة للعلم، يُفترَض مع ذلك بكيفية تقريبية عامّة أنّ الخطوط المشار إليها لا تتجاور بمحض الصدفة، بل تعبّر عن غائية عميقة محايثة لها. إنّ العلّة في وجوب أن تُرفض اليومَ نظريةُ أوغست كونت للمراحل الثلاث التي سيتعيّن مبدئيّا على كلّ مجتمع أن يمرّ بها، لا تكمن في أنّها كانت تكون أخطأت فهم العصور الكبرى للإنسانية طبقا لأقصى ما يمكن من الوحدة، بل في تطبيقها على التاريخ معيارا برّانياً نسبيا يفتقد إلى سند فلسفي كاف. ما تشكو منه طريقة كونت يعود بخاصّة إلى أنّها تحمل صفة الإطلاقية على مرحلة معيّنة من مراحل العلم الطبيعي، أو بالأحرى على تأويل مظنون فيه للعلم الطبيعي لعصرها. إنّ مفهومه السكونيّ والصوريّ في القانون يجعل كامل نظريته تبدو على أنّها تعسّفية نسبياً ومبنيةٌ بناء فاسداً. إذا كان الفيزيائي على حقّ عندما يُسقط من الحسبان في مباحثه المعرفية أنّ كلّ نظرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسيرورة التاريخية، فإنّنا نتوقّع من فيلسوف التاريخ وعالم الاجتماع أن يفهما كيف يُظهران للعيان إلى أيّ حدّ تقوم النظريات والتكوينات المفهومية الجزئية وكلّ خطوة

منهجية يخطوانها، على الإشكالية التي تخصّ عصرهما. أنّ هذا لا يحصل عند كونت وسبنسر وعدد من التابعين، إلاّ بكيفية غير واعية ويتعارض من وجوه شتّى مع فهمهم للعلم، هو ما يعطي لتقسيماتهم التاريخية طابعا سكونيا ومتناقضا جدّا.

لا يمكن أن تفضي نواقص المنظومات السوسيولوجية الجزئية إلى تقويض الإيقان من أنّ المجتمع قد مرّ بمراحل ذات وحدة نسبية، أي أشكال متنوّعة. في ألمانيا لا يزال هذا الإيقان قائما منذ هردر وهيغل حتّى وإنْ تطوّر بعد ذلك وتجسّد في نقد الاقتصاد السياسي وفي التأريخيات الكبرى، أكثر ممّا تجسّد في مجال الفلسفة. يوضّح رانكه في محاضراته حول مراحل التاريخ الحديث، «أنّه بقطع النظر عن بعض الأفكار الأساسية الأزلية والثابتة، من مثل الأفكار الأخلاقية، لكلّ عصر توجّهه الجزئي ومثاله الخاصّ»[١]. وكان ديلتي قد صاغ بخاصّة هذه الفكرة من منظور تاريخ الفكر: «يمكن للمرء أن يحدّد ضمن مجرى التاريخ، مراحل زمنية حيث تتكوّن وحدة فكرية تمتدّ من تنظيم الحياة إلى الأفكار العليا بإطلاق، وحدةً تبلغ ذروتها ثم تنحلّ من جديد. توجد في كلّ مرحلة من هذه المراحل بنيةٌ داخلية تشترك فيها مع المراحل الأخرى وتحدّد ترابط أجزاء الكلّ واتّصال المجرى والتغييرات الحاصلة في التوجّهات... تكون بنية مرحلة معيّنة قد ظهرت بوصفها ترابطا لسياقات جزئية وحركات فردية ضمن المركّب الكبير لفعالية عصر من العصور. فيتكوّن كلٌّ مركّب جدّا من

(١) ليوبولد فون رانكه، **تاريخ العالم** ـ *Weltgeschichte*، المجلّد الرابع، الطبعة الثالثة، لايبتسيش ١٩١٠، ص. ٥٢٩.

لحظات متغيّرة ومتنوّعة جدّا. هذا الكلّ هو الذي يحدّد عندئذ دلالةَ كلّ ما يتفعّل ويحصلُ في هذه المرحلة. هنا تتولّد مهمّة التحليل، أعني التعرّف في شتّى تمظهرات الحياة، على وحدة القيم والغايات. وبما أنّ تمظهرات الحياة تنزع في هذا التوجّه إلى قيم وغايات مطلقة، تنغلق الدائرة التي كان أناس هذا العصر قد انحبسوا داخلها، ذلك أنّها تتضمّن أيضاً النزعات التي تفعل فعلا مضاداً. لكن كنّا رأينا مع ذلك، كيف يختم العصر هذه النزعات بطابعه وكيف يكبح التوجّه المهيمن جماح تطوّرها الحرّ»[١].

إذا كانت المراحل التاريخية ترجع في الفلسفة المثالية، إلى التجلّي الذاتي لموجود روحيّ من حيث تتطابق قبْليّاً كما هي الحال عند فيشته، مع خطّة للعالم يمكن استنباطها، أو تعرض كما هي الحال عند هيغل، درجاتِ وأطوارِ روح العالَم الذي يصير إلى الموضوعية، أو تعبّر كما نجد ذلك عند ديلتي، عن الطبيعة الكلية للإنسان تعبيرا يتعلّق في كلّ مرة بجانب مغاير، فإنّ التوجّه المادّي يعمل على مجاوزة هذا العنصر الميتافيزيقي من حيث الكشف عن الدينامية الاقتصادية التي تعيّن مجرى المراحل التاريخية وامتدادها وفواتها. ومن ثمّ يريد التوجّه المادّي أن يفهم تحوّلات الطبيعة البشرية على مرّ التاريخ، بناءً على التشكّلات المتنوّعة للسيرورة المادّية لحياة المجتمع. فتغيّرات البنية النفسية التي لا تسم مجرّد الثقافات الفردية، بل أيضاً مجموعاتٍ معيّنةً داخل كلّ ثقافة منها، إنّما تُعتبر لحظات

(١) فلهلم ديلتي، **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد السابع، لايبتسيش ١٩٢٧، ص. ١٨٥ والتي تليها.

مسارٍ ما انفكّ يتحدّد إيقاعُه إلى حدّ التاريخ الراهن، بتطوّر وتحوّل علاقة البشر بالطبيعة كما تُعطى لهم كلّما أعادوا إنتاج حياتهم، أي أنّه يتحدّد دائما بالضرورة الاقتصادية. وبما أنّ هذا التوجّه المادّي يعمل على رسم وتوصيف هذا المسار حيث يفعل البشر طبقا لقواهم المتعارضة التي كان هذا المسار نفسه قد حرّرها أو كبح جماحها، فإنّ هذا التصوّر يعتقد في إمكان إدراك ما يسمّيه ديلتي «الثابت والمنتظم في المسارات التاريخية» والذي يشير إليه بوصفه الغرض الأوّل للدراسة الذي هو شرط «الإجابة عن كلّ الأسئلة التي تتعلّق بالتقدّم في التاريخ وبالوجهة التي تتّخذها الإنسانية»[١]. ومع ذلك لا تطغى على هذا التصوّر نفس الجبريّة التي تطغى على النظرية المثالية، من حيث أنّ الأفراد والفئات الاجتماعية يؤثّرون بدورهم في العلاقات الاقتصادية القائمة، إذْ يعملون ويصارعون بقدراتهم التي تشكّلت طبعاً في خلال التطوّر التاريخي السابق، بينما نجد في المثالية أنّ قوّة روحية قائمةً مسبَّقا من حيث معالمها الجوهرية، هي التي تكوّن مصدر الحدوث، فلا يبدو التاريخ لذلك، على أنّه مسار التفاعل بين الطبيعة والمجتمع، بين الثقافة القائمة والثقافة المتصيّرة، بين الحرّية والضرورة، بل على أنّه انبساطُ وتطوّرُ أو عرْضُ مبدإٍ موحِّد.

وعلى كلّ حال، تتمسّك مختلفُ التصّورات التي ظهرت في فلسفة التاريخ الكلاسيكية وعلم الاجتماع الألمانيين والفرنسيين، ببعدٍ مزدوج. إذْ من جانب، يقوم التاريخ على ترابط داخليّ فتبرُز خطوط

(١) المصدر نفسه.

كبرى تربط مصير الحاضر بمصير أقدم التشكّلات الاجتماعية. ومن جانب آخر، تبرز للإنسان الراهن وعلى أساس مشاكله المباشرة، بنيات موحّدة ومراحل بعينها من التطوّر التاريخي لا تختم بطابعها التبادل الاقتصادي والحقّ والسياسة والفنّ والدين والفلسفة وحسب، بل الأفراد أيضاً. أمّا الاختلاف بين هذه الحقب الذي يجد عبارته في الأحوال النفسية للبشر كما في مؤسساتهم وأعمالهم، فيصدق بوصفه اختلافا بين الثقافات. ويشمل لفظ «الثقافة» هذا تلك الظواهر التي غالبا ما تُدرَج تحت عنوان الحضارة لتمييزها من الثقافة بالدلالة الصارمة والتي تُشتقّ بكيفية واضحة جدّا، من ممارسة الحياة الاجتماعية وتُردّ إليها. إنّ ردود أفعال البشر ومؤسّساتهم المتعيّنة بالغائية وما يُسمّى ظواهر الحياة الفكرية للطبقات والشعوب، تُظهر سمات خاصّة من حيث تنتمي إلى سياق من السياقات التاريخية الكبرى التي نسميها حقباً أو مراحل تطوّر البشرية. في مثل هذه العلامات التي تكوّن في كلّ مرّة ما يشبه الدليل، يتعرّف الباحث التاريخي الحقيقي على الانتماء التاريخي لمسار أو أثر معزول، تقريبا كما يتمكّن كاتبُ سيرة هذا العالِم أو ذلك الشاعر بالاستناد إلى جملة اكتُشفت حديثا، من تحديد الحقبة التاريخية التي كُتبت فيها.

ولا سياق من السياقات الاجتماعية المترابطة يظلّ على الدوام شكلا راسخاً، بل يوجد بين جميع مكوّناته ودوائره التابعة تفاعل مستمرّ يتّصف به دون غيره. إنّ جميع الثقافات تنطوي إلى الآن وفي الوقت نفسه، على غائياتٍ متضادّة. ذلك أنّه توجد من جانب، في إطار الثقافات، مساراتٌ تتكرّر بحسب درجات تشابه متفاوتة، ومثاله مسار العمل الميكانيكي والمسارات الفيسيولوجية للاستهلاك والتناسل

وكذلك المجرى اليوميّ للحياة القضائية وبعامّة المجرى اليوميّ لجهاز التبادل الاجتماعي. ولكن من جانب آخر، تطغى على هذه المسارات نزعاتٌ ما تنفكّ تغيّر وضعية الطبقات الاجتماعية في علاقتها بعضها ببعض بقدر ما تغيّر الروابط بين مجالات الحياة كلّها على الرغم من ذلك التكرّر، وتفضي في الختام إلى اندثار تلك الثقافات أو مجاوزتها. وهذا أيضاً لا يصدق على جميع الثقافات بالقدْر نفسه. ومثاله أنّ بنية المجتمع الصيني والأشكال الحياتية التي تساوقها، لم تزل تُظهر حتّى في القرن التاسع عشر، قدرا كافيا من الاستقرار جعلها تقاوم نمط الانتاج الأوروبي والغربي، وكذلك هي حال الهند أيضاً. لكن بالنسبة إلى شكل المجتمع الطاغي في أوروبا اليوم والذي يهيمن أيضاً على أمريكا ويختم بطابعه المستعمَرات كلَّها، من الحقّ بقدر معتبر أنّه يعرض بمقتضى علل محايثة، شكلا ينزع إلى الاندثار، على الرغم من المسارات التي تتكرّر بانتظام في إطاره. لقد دخل شكل التعايش الإنساني هذا في طور أزمة بيّنة. إنّ مجرى لعبة القوى هذه التي تكوّن نظريتُها الموحّدة هدف جميع المباحث التاريخية والسوسيولوجية الراهنة المرتبطة بالمصالح التاريخية الكبرى، إنّما يَعرُض من الخارج بوصفه صراعَ المجموعات القومية الكبرى ذات السلطان، ومن الداخل بوصفه تقابل الطبقات الاجتماعية. أمّا تداخل هذين التناقضين الذي يجعل التناقض الثاني ما ينفكّ يطغى بلا توسيط، على التاريخ الأوروبيّ ليصير بشكل بيّن واعيا أكثر فأكثر بدوره الحاسم في استحداث أشكال الدولة كما في القرارات المتعلّقة بالحرب والسلم، فسيتحكّم من مصير هذه الثقافة وإنْ كان ولا ريب مشروطاً بنزعات اقتصادية أعمق.

إنّ كيفية معالجة الثقافة التي تتناسب في هذه اللحظة الحرجة، مع الحقبة الراهنة ومن ثمّ تتطابق أيضاً مع الحقب المقبلة، تتعلّق بمهمّة الدوائر الثقافية الجزئية وعلاقاتها البنيوية المتحوّلة عند الاحتفاظ بالشكل الاجتماعي القائم أو عند حلّه. إذا كان صحيحا أنّ الوحدات الاجتماعية الكبرى وبخاصّة الراهنة منها، إنّما تنبسط وتتطوّر على أساس دينامية محايثة لها، فإنّ هذا يعني أنّ القوى التي تتكتّل داخلها تنزع حقّاً إلى المحافظة على تلك الأشكال الحياتية القائمة، ولكنّ هذه تقتضي بدورها أنْ تتعارض هذه القوى فيما بينها ومع هذه الأشكال على نحو أنّه بإمكانها أن تنسف الوحدة برمّتها. ومع أنّ حتمية الجهاز الاقتصادي للمجتمع هي التي تحدّد في نهاية المطاف، توجّه هذا المسار وإيقاعه، فإنّ نمط ممارسة البشر في حقبة بعينها لا يمكن أن يُفسّر فقط بناء على الوقائع الاقتصادية التي حصلت في أثناء الحقبة السابقة مباشرة. ذلك أنّ الفئات الجزئية تردّ الفعل بالأحرى على أساس الطبع النمطي لأعضائها الذي يكون قد تكوّن في ارتباط مع التطوّر الاجتماعي السابق كما الراهن. وينتج هذا الطبعُ عن تأثير مجمل المؤسسات الاجتماعية التي تختلف وظيفتها نوعياً بالنسبة إلى كلّ طبقة من الطبقات الاجتماعية. لا يؤثّر مسار الإنتاج على البشر بشكل مباشر وراهن وحسب، أي كما يخبرونه في عملهم، بل كذلك بكيفية رفعه في المؤسسات الثابتة نسبيا، أي تلك التي لا تتحوّل إلاّ ببطء، من مثل الأسرة والمدرسة والكنيسة والهياكل الفنية وما شابهها. وعليه، لكي نفهم لماذا يعمل مجتمعٌ ما بكيفية معيّنة ولماذا يبقى مستقرا أو ينحلّ، ينبغي التعرّف إلى الأحوال النفسية القائمة داخل مختلف الفئات الاجتماعية، ومن ثمّ نعرف كيف تشكّلت طبائع البشر

في ارتباط بجميع القوى التكوينية لثقافة العصر. إنّ النظر إلى المسار الاقتصادي بوصفه الأساس المعيِّن للأحداث التاريخية، يعني النظر إلى بقية دوائر الحياة الاجتماعية كلّها في علاقتها المتغيّرة بهذا المسار، وإدراكه لا في شكله الميكانيكي المعزول، بل من منظور الوحدة التي تجمع القدرات والهيئات النوعية للبشر التي يكون بالطبع سببا في تطويرها. ومن ثمّ، تُدرج الثقافة برمّتها ضمن الدينامية التاريخية، وأمّا مجالاتها، أعني العادات والسنن والفنّ والدين والفلسفة، فتكوّن في تشابكها، عوامل دينامية قائمة يمكن أن تحافظ على شكل اجتماعي معيّن أو أن تحطّمه. في كلّ طور تاريخي جزئي، تكوّن الثقافة المفهوم الشامل لجملة القوى التي تتفعّل في سياق تغيّر الثقافات.

هنالك اعتراض يمكن أن يصدق ضدّ هذا التصوّر الذي يرى أنّ المؤسسات والمسارات في جميع المجالات الثقافية تبدو من حيث تؤثّر بعامّة في طبائع البشر وفِعالهم، على أنّها أطوار تحفظ أو تحلّ الدينامية الاجتماعية، وتكوّن تبعا لهذه الحالة أو تلك، المِلاط لبناء مقبل، والرباط الذي يشدّ اصطناعيا أجزاء تنزع إلى التفكّك، أو المادّة الناسفة التي تفجّر الكلّ منذ أوّل شرارة. ليست الخاصيات النفسية التي صارت تاريخية والاستعدادات الغريزية التي تسم أعضاء مجتمع معيّن طبقا لانتمائهم إلى مجموعات وفئات، هي التي ستعيّن حفظ علاقات الإنتاج السابقة وتماسك البناء الاجتماعي الذي يقوم عليها، بل العامل الحاسم سيكمن في سياق الإمكانيات الاقتصادية طبعا، في فنّ الحكم ونظام سلطة الدولة، وسيقوم في نهاية المطاف، على العنف المادّي. وبالفعل، في تاريخ جميع الثقافات المختلفة

كانت المعارف والقدرات البشرية وجهاز الإنتاج المادي الذي يناسبها، من نوع أنّ مسار الحياة الاجتماعية لا يمكن أن يتحقّق إلاّ من خلال انفصال بين المسيِّرين والمنفّذين، انفصالا يسم كلّ حقبة من حقب ذلك التاريخ. حتّى إذا كانت حياة الكلّ على الأقلّ في عصور الصعود والازدهار، مشروطةً بهذا الفصل، فإنّ الطبقات العليا للمجتمع كانت تكوّن مع ذلك نواة صغيرة نسبيا لم يكن الشكل القائم بالنسبة إليها ضروريا وحسب، بل صار يكوّن مصدر السلطة والسعادة. وبما أنّ أشكال التعايش الإنساني القائمة إلى الآن تكوّن شرط وجود الكلّ والتقدّم الثقافي، فإنّه قد تعيّن على ما لا يُعدّ ولا يُحصى من الأفراد أن يدفعوا بموتهم وبشقائهم الذي لا معنى له في نظرهم، ثمن هذا التطوّر بحسب منزلتهم من الكلّ. أنّ البشر ظلّوا على الرغم من ذلك، مجتمعين ضمن هذا الشكل الاجتماعي، فذلك ما لم يحدث قطّ من دون عنف. لماذا الحاجة إذن إلى مفهوم دينامي للثقافة وإلى التسليم إن جازت العبارة، بمِلاط روحي يشدّ المجتمع، والحال أنّ الملاط يمثُل بالأحرى في أعلى شكل مادّي للعنف التنفيذي للدولة؟

ليس يسيراً بأيّ حال من الأحوال، دحضُ هذا الاعتراض. ذلك أنّ الأمر يتعلّق بالأحرى بدعوة إلى الواقعية والتذكيرِ بها ضدّ جميع تلك النظريات التي تحوّل الطبيعة الانسانية أو الضمير الأخلاقي أو العقل والأفكار الأخلاقية أو الدينية إلى ماهيات ثابتة ومستقلة، وتلتمس تفسير عمل المجتمع بواسطة فعالية ماهية واحدة أو أكثر من هذه الماهيات. لا مناص لهذه التصوّرات المثالية والعقلانية للتاريخ من أن تخطئ المشكل، لأنّها تحديداً لا ترى ارتباط الأفكار العليا

نفسها بعلاقات الإنتاج ضمن المجتمع، أو على الأقل تعتبره أمرا ثانويا. إذا لم يكن الفهم العقليّ على سبيل المثال، مجرّد عامل أساسي في تطوّر المجتمع ودوامه، بل هو بعامّة وبكيفية مباشرة قاعدة الاجتماع كما يواصل عالم نفسي مثل فرويد التأكيد على ذلك[1] طبقا لشتّى نظريات الفكر التنويري، فإنّ كامل الجهاز النفسي لأعضاء طبقة اجتماعية لا يكوّن في أقصى الحالات ومن حيث لا ينتمون إلى نواةِ ذوي الامتيازات تلك، سوى استبطان أو على الأقلّ عقلنة واستكمال للعنف الماديّ. إنّ ما يُسمّى طبيعة اجتماعية، أعني الانضمام إلى نظام معطى، سواء كان على أسس برغماتية أو أخلاقية أو دينية، يعود بالجوهر إلى ذكرى العمليات العنيفة التي بواسطتها حُوِّل البشر إلى «كائنات اجتماعية» ومتحضّرة، والتي لا زالت تهدّدهم إلى اليوم كلّما افتُرض أنهم تناسوها وسهوا عنها. لقد أدرك نيتشه ببصيرة نافذة، هذه العلاقات. إذا كان للمرء أن يثق ولو مضطَرّاً وبكيفية مؤقتة، في نية البشر ووعودهم باحترام قواعد التعايش، فإنّ لهذا الأمر حسب رأيه، تاريخاً مرعبا: ««يسم المرءُ شيئا ما لكي يبقى محفورا في الذاكرة: وحده ما لا يكفّ عن **الإيلام**، يظلّ في الذاكرة»

(١) ذلك ما يرد في معرض وصفه لتطوّر الثقافة حيث يقول: «بعدما اكتشف الإنسان الابتدائي... أنّ بيديه أن يحسّن مصيره على الأرض بواسطة العمل، لم يعد يستوي في نظره أن يعمل إنسان آخر معه وضدّه. فالآخر قد استفاد في نظره قيمة الشريك في العمل يجد منفعة في التعايش معه». (زيغموند فرويد، **ضيق في الثقافة**، ضمن: **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Werke*، المجلّد الرابع عشر، فرانكفورت على الماين ١٩٦٣، ص. ٤٥٨). إنّ الخطوة الحاسمة في الثقافة تقوم على أنْ «يحدّد أعضاء الجماعة بعضهم بعضا فيما يتعلّق بإمكانات إشباعهم» (المصدر نفسه، ص. ٤٥٥).

- إنّه مبدأ ينتمي إلى أقدم سيكولوجيا (وللأسف، الأطول باعا) على وجه الأرض. بل بوسع المرء أن يقول إنّه حيث لا يزال يوجد إلى الآن على الأرض، أبّهةٌ وفرح وجِدّ وسرّ وألوان قاتمة في حياة الإنسان والشعب، ثمّة شيء من الرعب **يترك أثرا**، الرعبَ الذي كانت به قديما وفي كلّ مكان على الأرض، تُقطع وعود وتُحبَس رهون وتُبرَم عهود: الماضي... [الذي] يبثّ فينا أنفاسه ويتدفّق إلينا من تحت، حين نصير «جِدّيين». فالأمر لا يجري أبداً من دون دم وشهداء وتضحية، متى اعتبر الإنسان ضرورياً أنْ يصنع له ذاكرة، ذلك أنّ التضحيات والنذور الأكثر هولا (من مثل نذر الوُلد البكر)، والتشويهات الأكثر فظاعة (من مثل الإخصاء)، والأشكال الطقوسية الأكثر بشاعة لكلّ الشعائر الدينية (إذ كلّ الأديان تقوم في أساسها الدفين، على منظومة من البشاعات)، - كلّ هذا يصدر عن تلك الغريزة التي حدست في الألم الوسيلة الأقدر على تقوية الذاكرة وتعزيزها... آهٍ، العقل، الجدّ، السيطرة على الانفعالات، كامل هذا الشيء الكئيب الذي يُسمّى تفكُّرا، كلّ هذه الامتيازات ومعالم الأبّهة في الإنسان: ما أبهظ الثمن الذي دفعنا في اقتنائها! وكم من دم وبشاعة تتأسس عليهما «الأشياء الجيّدة» كلّها!»[1].

لكن إذا كان للعنف السابق والحاضر دور ينفذ حتّى إلى التعبيرات الأكثر تصعيداً للنفس البشرية، فإنّ للعنف في حدّ ذاته ضرورتَه أيضاً

(١) نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق** ـ *Zur Genealogie der Moral*، ضمن: **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Werke*، طبعة موزاريون، المجلّد الرابع، المقالة الثانية، ص. ٣٢٣ وص. ٣٢٥.

مثله مثل جميع المؤسسات الموسّطة التي يتشكّل من خلالها، من مثل الأسرة والمدرسة والكنيسة. والحقّ أنّ المرء يكاد لا يشدّد بالقدر الكافي عند تفسير الحياة الاجتماعية على مرّ أطوار التاريخ وإلى يومنا الناس هذا، على دور العنف الذي لا يحدّد البداية وحسب، بل كذلك تطوّر جميع تكوينات الدولة وأشكالها. لا يقوم العنف فقط على معاقبة من ينتهك النظام المفروض، بل على جوع الفرد وذويه، الجوعَ الذي يدفعه دائما إلى الخضوع للشروط المعطاة للعمل التي ينتمي إليها شرطُ السلوك الحسن في جُلّ مجالات الحياة. لكنّ البشر تمكنّوا في أثناء التطوّر وعلى الأقلّ في مراحل معيّنة من التطوّر الاقتصادي، من تقليص وحشية العقاب وعموميته، وصار التهديد به أكثر ميْزا ومُرَوْحَنا، على نحو أنّ الرعب تحوّل على الأقلّ إلى خشية والخشيةَ إلى حذر. وكما ترى جزءا من وظائف العقاب يتحوّل ليضطلع به الضدُّ الإيجابيّ، أعني الأمل في المكافأة، في أثناء مراحل الازدهار الاقتصادي ومع تنامي الثروة الاجتماعية، ترى أيضاً الأسياد والحرّاس الذين كان عددهم في الأصل وبالتناظر مع الخاصيات الابتدائية للجهاز النفسي، قد تكاثر ليكوّنوا جيشا من الأرواح والجنّ، يتحوّلون في جزء منهم إلى آلهة تُتصوَّر بحسب الحقبة، على أنّها أكثر فظاظة أو رفقاً، أو إلى عالَم من الأفكار. هذا وحده يعني حقّاً أنّ العنف في شكله العاري لا يكفي بأيّ حال من الأحوال لتفسير لماذا تحمّلت الطبقات المقهورة لوقت طويل نير الاستعباد، حتّى في مراحل انحطاط ثقافة ما حيث تمسي علاقات الملكية وأشكال الحياة القائمة بعامّة قيداً ظاهرا يلجم القوى الاجتماعية وعلى الرغم من نضج الجهاز الاقتصادي وقدرته على

تحقيق نمط إنتاج أفضل. يحتاج المؤرّخ ههنا إلى دراسة الثقافة برمّتها، والمعرفة بالعلاقات المادّية هي التي تكوّن بالطبع أساس الفهم.

وفضلا عن ذلك، لم يكن المسار المركَّب الذي استُبْطِن فيه جزء من العنف، مجرّد تحويل إلى ما هو روحيّ، ولا مجرّد تحمّل لتجارب مرعبة باسم العقل الحاسب أو إسقاطها بلا لبس على الدائرة الدينية والميتافيزيقية، بل كانت تتولّد في كلّ موضع من ذلك المسار، صفاتٌ جديدة. ومثاله أنّ علاقة الأفراد بالله لم تكن تحمل على هذا النحو ومن البدايةِ، طابع التبعية وحسب، بل كان تصوّر الله يقدّم في الوقت نفسه الإطار اللازم للأماني اللانهائية ولمشاعر النقمة والانتقام، وللمشاريع والتطلّعات التي نشأت في ارتباط بالصراعات التاريخية. والحقّ أنّ الدين يستفيد كامل مضمونه من التحويل النفسي للمعطيات الأرضية، ولكنّه في هذا يستفيد أيضاً شكلَه الخاصّ الذي يؤثّر بدوره على الطبيعة النفسية للبشر ومصيرهم فيكوّن واقعا بعينه على مرّ كامل التطوّر التاريخي. يصدق الشيء نفسه على التصوّرات الأخلاقية وعلى الفنّ وبقية مجالات الثقافة الأخرى. وعلى الرغم من أنّ الوعي الأخلاقي والضمير وتصوّر الواجب على سبيل المثال، قد تطوّرت في ارتباط وثيق بالعنف وشتّى أنواع القهر والزمّ، وأنّه كان ينبغي علاوة على ذلك، فهمها بوصفها عنفا مستبطَنا ونقشاً للقانون الخارجي على لوْح كلّ نفس، فإنّها تعرض في نهاية المطاف، من حيث تدبير الأفراد لأنفسهم، قوى بعينها لا يكتفون بمجرّد الانضمام على أساسها إلى ما هو قائم، بل يستندون إليها في مقاومته ومعارضته في سياق ظروف وأحوال معيّنة. ومثاله أنّ تقعيد العلاقات الجنسية في

إطار الروابط الزوجية والأسرة، مشروطٌ اقتصاديا، ويقوم في جزء منه على القهر والعنف. ومع ذلك، الحبّ الرومنسي الذي نشأ في أثناء مجرى ذلك التقعيد، يكوّن ظاهرة اجتماعية يمكن أن تدفع الفرد إلى معارضة المجتمع، بل إلى القطع معه. إنّ العلاقة بين الجنسانية واللطف التي لم تكن قطّ فطرية، بل صارت تاريخية، والصداقة والوفاء اللذيّن صارا إلى طبيعة عند البشر، تنتمي إلى تلك العناصر الثقافية التي يمكن أن تؤدّي دورا بعينه في مراحل معيّنة من التطوّر الاجتماعي. إنّها طبع من طباع الكائن البشري في حقبة تاريخية معطاة، طبعا ما تنفكّ المؤسسات الثقافية المطابقة تنتجه من جديد، ويصبح بدوره شرطا لها. وبما أنّ البشر يردّون الفعل إزاء التغيّرات الاقتصادية، فإنّ الممارسة التي للمجوعات تتأسّس على منوال الطبيعة البشرية النوعية التي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تُفهم بناء على الحاضر المباشر وحده ومن دون الإحاطة المعرفية بالجهاز النفسي. لكن، إذا كانت العوامل الثقافية التي تتشابك كلّياً ضمن السيرورة الاجتماعية برمّتها، تستفيد دلالةً بعينها من حيث تؤثّر بوصفها سمات تصف طبائع الأفراد، فإنّ للمؤسسات التي تقوم على تلك العوامل وتُرصد لتعزيزها وضمان استمرارها، ضرورةً معيّنة حتّى وإن كانت ضرورة نسبية. ليست بيروقراطية جهاز عنف الدولة هي التي تمتلك وحدها المصالح والقوّة، بل تمتلكهما أيضاً قيادات جميع المؤسسات الثقافية بالدلالة الحرفية للكلمة.

لقد اتّخذت اليوم دراسة الثقافة من منظور تاريخ الفكر وعلم التشكّلات الثقافية، منحى وصفيا بحتاً. في هذا السياق يُنظر إلى الثقافة بوصفها بالجوهر وحدةً مستقلّة تتعالى على الأفراد. وعلى

العكس من ذلك، تصوّرُ الثقافة باعتبارها بنية دينامية، أي بوصفها دائرة تكون في الوقت نفسه تابعة وجزئية ضمن السيرورة الاجتماعية في مجملها، لا يشي بأيّ موقف تأمّلي من التاريخ. لهذه العلة لا تكون لهذا التصوّر الدلالة نفسُها في العصور والحقب كلّها. في الصراع من أجل تحسين الأحوال الإنسانية، توجد حقب وعصور لا أهمّية فيها من منظور عمليّ لواقعة أنّ النظرية لا تتناول تلك العلاقات جميعا إلاّ باختصار شديد. إنّها اللحظات التي ينتج فيها عن انحطاط اقتصادي لنمط إنتاج معيّن، تراخي وضعف أشكال الحياة الثقافية التي تنتمي إلى هذا النمط، حتّى أنّ عوز الشطر الأكبر للمجتمع ينقلب بسهولة إلى انتفاضة، فلا يحتاج الأمر إلاّ إلى الإرادة المصمّمة للمجموعات التقدّمية حتّى تتغلّب على مجرّد قوّة السلاح التي لم تزل كامل المنظومة تقوم عليها إلى ذلك الحين. لكنّ هذه اللحظات نادرة وقصيرة، إذْ سرعان ما يُرمَّم النظام الذي صار متهافتا ويُجدّد في ظاهره، فتدوم مراحل الإصلاح مدّة أطول، ويكتسب الجهاز الثقافي المتآكل قوّة جديدة بوصفه طبيعة نفسية للبشر كما بوصفه ترابطَ مؤسسات متداخلة بعضها في بعض. عندئذ يحتاج الأمر إلى دراسة أعمق وأدقّ.

يمكن أن نتناول العصور والشعوب الأكثر تنوّعا لندرس فعالية العلاقات الثقافية التي تتطوّر بتطوّر سيرورة الحياة الاجتماعية، ومن ثمّ تظهر بوصفها سلسلة من المؤسسات وطبائع محدَّدة للبشر. لقد قلنا أعلاه إنّ المجتمعات الآسيوية الكبرى، أعني الصين والهند، قد قاومت تغلغل أشكال الحياة الأوروبية. لا ينبغي أن يُفهم هذا بأيّ حال من الأحوال، كما لو أنّ الأمر لم يكن يتعلّق هنا جوهريا،

بتناقضات مصالح فعلية سيتعيّن في نهاية المطاف أن تنتهي من ثمّ إلى إدخال نمط الإنتاج الرأسمالي المتفوّق أو مبدإ اقتصادي أكثر تقدّمية. لكنّ قدرةَ هاتيْن الثقافتيْن على المقاومة لا تجد عبارتها في ما يبدو لمعظم الناس على أنّه الوعي المعكوس للأفراد المنتمين إليهما، الوعيَ الذي يرى أنّ نمط الإنتاج الصيني أو الهندي سيكون الأفضل. إذا كانت جماهير غفيرة قد تمسّكت على الرغم من مصالحها المتضادّة، بنمط الإنتاج هذا، فإنّ في هذا التمسّك دورا قد لعبه الخوف، بل العجز عن الخروج عن عالم التصوّرات والمعتقدات القديم المغروز في نفس كلّ فرد. لقد تكوّن النمط المحدّد لخبرة هاتين الثقافتيْن بالعالم عن أعمال بسيطة ما انفكّتْ تتكرّر، فصار هذا النمط على مرّ مئات السنين، لحظة ضرورية لحياة هذا المجتمع من دونها لا يمكن الكلام عن قدرة المجتمع على المقاومة بعامة، بل لا يمكن الكلام أصلا عن المجرى المتّصل والهادئ للأعمال اليومية الضرورية.

إجلال الآباء والأجداد هو الذي يكوّن في الصين عاملا من هذا القبيل. ذلك أنّ المختصين في دراسة الصين يُجمعون على أنّ هذا العامل قد شكّل منذ مئات السنين معالم المجتمع الصيني. «من العسير على المرء أن يتجاهل هذا العامل بوصفه قوّة تشكّل الحياة والفكر الصينييْن»[١]. أنّ هذا العامل قد تقوّى بهذا القدْر وصارت له سطوةٌ، فهذا يرجع إلى خصائص [نمط] الإنتاج الصيني. يمكن أن نكتفي

(١) كنيت سكوت لارويت، **الصينيون، تاريخهم وثقافتهم** - *The Chinese, their History and Culture*، المجلّد الثاني، نيويورك ١٩٣٤، ص. ١٤٨.

بإشارة واحدة لتوضيح هذا الأمر. إنّ زراعة الحدائق التي تسم الحياة الاقتصادية[١] حتّى في مراكز زراعة الأرزّ، تقتضي سلسلة من المعارف لا يمكن اكتسابها إلاّ على مرّ تجربة طويلة تعطى في ظروف وأحوال بعينها. ومن بين الأسباب التي تتميّز بها الفلاحة المركّزة من الفلاحة التوسّعية، هو أنّ تصنيف التربة يكاد يفترض بالنسبة إلى كلّ مجال بل وإلى كلّ حقل بوضعيته المحدّدة، معارف دقيقة جدّا ومتباينة جدّا فيما بينها. فالمزارع العجوز الذي ما انفك طيلة حياته، يعاين المناخ وخاصيات النباتات بأنواعها وأمراضها، يكوّن لهذه العلّة وبالنسبة إلى المزارع الشاب، مصدرا فعليّاً لمعرفة لا مناص له من تعلّمها. وهو بتجاربه الثرية إنّما يوجّه فعليا الإنتاج. علينا أن نبحث هنا عن أحد أصول إجلال القدامى. إنّ تفوّق العجوز الذي ما يزال على قيد الحياة، على الشابّ، التفوّقَ الذي كان يكوّن المبدأ في تصوّر العلاقات بين الأجيال، لم يكن يعني عندئذ شيئا آخر سوى أنّه كان يتعيّن على الأسلاف أنْ يفوقوا ربَّ العائلة في السلطة والحكمة بقدر ما يفوق هو نفسه عائلته، وهذا ما يحصل لدى الأطفال أيضاً عن إجلالهم لأبيهم ولجدّهم. وبالتالي، كان لا بدّ أنْ تزداد عظمة الآباء والأجداد وقدْسيتهم كلمّا ضربوا في القِدم، بدلا من أن ينقصا، حتّى أنّ كلّ واحد منهم يبدو إلهياً بقدر ما يوغل في السلسلة الطويلة للأسلاف. إنّ التوقير والاعتراف بالجميل اللذيْن يظنّ كلّ فرد بأنّه

(١) أنظر: ك.أ. فيتفوغل، **الاقتصاد والمجتمع الصينيان** ـ *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*، شتوتغارت، ١٩٣١، ص. ٣٣٧ وما بعدها.

مدين بهما لأسلافه، يكوّنان في الختام، سمة أساسية من سمات تقويمه النفسي.

لكن إذا كانت هذه السمة تنتج أيضاً عن العلاقات الفعلية التي ما تنفكّ تجدّدها، فإنّ السيكولوجيا العقلانية هي وحدها التي ستسلّم بأنّ الوعي الواضح بأساس الإجلال ذاك سيوجد قبل كلّ شيء، ضمن تاريخ تطوّر ذلك المجتمع أو أولئك الأفراد، وأنّه حُجب وزُيّف بعد ذلك عن قصد أو عن غير قصد. إنّ علاقات الإنتاج تُخبَر بالأحرى وفي الأصل، ضمن أشكال دينية، وهذه الأشكال تستفيد هي نفسُها، دلالتها وتاريخها. ذلك أنّ طقس الأسلاف الذي يؤثّر بوصفه قوّة اجتماعية حيّة، في كلّ فرد منذ ولادته، بواسطة التنشئة والسنن والأعراف والدين، لا يُفعَّل ولا يُجدَّد من خلال تجارب الطفل والشابّ مع أبويهما وأجدادهما وحسب، بل كذلك بواسطة مؤثّرات نفسية متنوّعة جدّا تتولّد عن الوضعية الراهنة للأفراد وتستخدم هذا الشكل الثقافي. على هذا النحو يقدّم تصوّرُ أنّ للأسلاف سلطة وقدرةً على المباركة حتى في العالم الأخرويّ، إمكان التأثير على المصير الذي لا يمكن سبره. وفضلا عن ذلك، يقدّم هذا التصوّر وسيلة للخروج من حالة التردّد المرعب عند عقد العزم واتّخاذ القرارات الحاسمة، فيسأل المرء البختَ أمام رموز الآباء والأجداد. ومن ثمّ يستفيد طقس الأسلاف وظيفة حفظ سلام باطنِ الذين تحلّ بهم النوازل ليكون بوسعهم أن يسترجعوا هذا السلام الباطني كلّما ارتفع وتبدّد. لهذه العلّة يتمسّك أفراد ومجموعات بأكملها، بهذا الطقس في بعض الأحوال ولردح غير يسير من الزمن، حتّى حين يتعارض مع مصالحهم المادية. وحتّى بعد أن تكون ديانات

قد فقدت دلالتها الإنتاجية، يحصل أن يتحمّل الناس في سبيلها تقديم النذور والتضحيات. في الصين نفسها يكوّن طقس الأسلاف اليوم عائقا بعينه يحول دون التقدّم الاجتماعي، عائقا سيزول لا محالة نتيجة التطور الاقتصادي الحديث، ولكنّه يمثّل قبل كلّ شيء لحظة مركّبة في سياق العلاقات القائمة. يقول إدوارد توماس ويليامس إنّ «هذا الطقس كان عائقا أمام كلّ تقدّم. فهو لم يعق الدعاية الدينية وحسب، بل عاق أيضاً المؤسسات الصحية ومقاومة الأوبئة والإصلاحات التعليمية والسياسية. من حسن الحظّ أنّ هذه النزعة المحافظة تهاوت الآن لأنّ الروابط الأسرية قد تفككت وبدأت تزول»[١].

إنّ المحافظة على الطوائف الشعبية في الهند تُظهر هي أيضاً وضعاً تكوّن الثقافة فيه عاملا هامّا يؤثّر بشكل واضح على الدينامية الاجتماعية. وحتّى إذا كان لتقسيم العمل الطبيعي نسبيا أو للخضوع إلى الغزاة الأجانب، دور هامّ في نشأة هذه الطوائف، فإنّ التقسيم الذي كان يكوّن على كلّ حال، البنية الأساسية لكامل مسار حياة المجتمع الهندي، كان ينعكس في منظومة من التصوّرات لم تستمدّ قوّتها الخاصة من المصالح التي وعتها الطبقات العليا وحسب، بل كذلك من الطابع الذي للطبقات الشعبية التي كانت تهيمن عليها. يمكن أن نكتفي هنا أيضاً بإشارة موجزة لنتبيّن كيف يمكن لشكل ثقافيّ ما أن يحافظ بعد أن يكون قد انتشر، على قدرته على المقاومة، بالاستناد إلى مصادر تتجدّد باستمرار. «ما يجعل المرء

(١) إدوارد توماس ويليامس، **الصين بالأمس واليوم** ـ *China Yesterday and Today*، نيويورك ١٩٢٣، ص. ٦٥ [ترجمه من الإنجليزية م. ه].

ينتفض ضدّ الألم، ليس هو الألم في حدّ ذاته، بل هو أنّ الألم خُلْف». هذا هو الوضع الذي يجعلنا حسب نيتشه[١]، نقتفي أثر الدين في نشأته. إنّ التفاوت المرعب بين نمط العمل ونمط الوجود الذي ينضوي تحته مسار الحياة في الهند، قد جعله هذا المجتمع أمرا مفهوما بواسطة فكرة تناسخ الأرواح التي تفيد أنّ الأفعال التي يقوم بها المرء في حياة سابقة هي التي ينتج عنها حتما مولدُه في طبقة عليا أو سفلى. ومن ثمّ، يوجد بالنسبة إلى الطبقات العليا، مبرّر وجيه لعدم الرغبة في تغيير المنظومة القائمة. طالما أنّ الفرد الذي ينتمي إلى الطبقة الدنيا يمكنه أن يقول إنّه يخضع إلى القواعد بحذافيرها، فإنّه بوسعه أيضاً أن يأمل عند ولادة مقبلة أن يرتقي إلى طبقة البراهمانيين ويتمتّع بامتيازاتها. يقول ماكس فيبر[٢] إنّ «الهندوسي الذي يتشبّث بعقيدته لا يمكنه أن يفكّر بالنظر إلى الوضعية البائسة لفرد ينتمي إلى طائفة مارقة، إلاّ في شيء واحد، هو أنّه عليه بخاصّة أن يكفّر عن ذنوب كثيرة ارتكبها في وجود سابق. لكنْ لهذا الأمر في المقابل جانب آخر، هو أنّ عضو الطائفة المارقة يفكّر قبل كلّ شيء في إمكانية أنْ يحسّن بواسطة ممارسة حياة مثالية تتطابق مع طقوس الطائفة، ويعزّز حظوظه في حياة اجتماعية مقبلة عند انبعاثه من جديد». بهذه الكيفية لا تقف فعالية نظام الطبقات والطوائف الذي يميّز الاقتصاد الهندي ويقوم على قاعدة دينية، عند مجرّد إدماج

(١) نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٣٥٨.

(٢) ماكس فيبر، **المقالات الكاملة في سوسيولوجيا الدين** ـ *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*، المجلّد الثاني، توبنغن ١٩٢١، ص. ١٢٠.

الأفراد المنبوذين في مسار الإنتاج القائم بشكل يخلو من الصدام، بل تتعدّى ذلك إلى حمل هؤلاء الأفراد على التعلّق بعامّة بهذه المنظومة الوحشية ليظلّوا تابعين لها. إنّ بقاء المنظومة، بل ديمومتها إلى الأبد هما اللذان يكوّنان معنى وجود هؤلاء الأفراد. ولو تعيّن أن تزول المنظومة في المستقبل، وتحديدا لحظةَ ينتظرون أن يتمتّعوا بمزاياها، فإنّ جميع قُنياتهم وتضحياتهم ستكون قد ذهبت سدى. هذه علّة من بين علل شتّى تجعل الطبقات الدنيا تردّ الفعل هي أيضاً بغضب وتعصّب ضدّ محاولة التغيير الذي يُفرض بعنف، ردَّ فعل من السهل إثارته. إنّ التصوّرات الدينية القديمة تقدّم لهم ما لا نهاية له من الأشياء، وأمّا فقدانها فيعني بالنسبة إلى أجيال بأكملها، أنّ حياة الأفراد كانت مشوّهة وبلا معنى. لا يقدر التنوير النظري على الشيء الكثير في مقابل ذلك. وحده الاستعمال اليومي للأدوات الحديثة وفي الختام، التشكيل التدريجي للحياة بعامّة، سيحوّلان بشكل مستدام، التصوّرات القديمة ويخلقان المجال لمفهومات جديدة للأرض والعالم وللولادة والموت وللجسم والرّوح.

بقدر ما سيكون غيرَ صحيح ألاّ تُعتبَر الأفكار الدينية نفسها إلاّ بوصفها انعكاسات موسوطة للعلاقات الدنيوية التي تُفرض على البشر بواسطة عملهم، يكون صحيحا مع ذلك القولُ إنّ هذه الأفكار تفعل فعلا اجتماعيا محدّدا ضمن التطوّر النفسي لكلّ فرد. عندما يُثبت بوغلي في دراسته الأساسية حول نظام الطبقات والطوائف[1]، أنّه لا يمكن

(١) شارل بوغلي، **حول نظام الطبقات والطوائف** ـ *Sur le régime des castes*، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٠٨، ص. ٨٢ [ترجم الشاهد من الفرنسية م.ه].

حمل نشأة منظومة الطوائف على الكهنوت وحسب، فإنّه يضيف قائلا: «إنّ دُرْجة الطقس المغلق للتجمّعات الأسرية الأولى هي التي تمنع اختلاط الطبقات والطوائف، واهْتياب الأفاعيل الملغزة للأضحية هو الذي يجعلها في الختام ترضخ لطائفة الرهبان»، ولكنّ هذا لا يتناقض حقّا كما يعتقد بوغلي، مع التصوّر الاقتصادي للتاريخ، بل يُبرز في واقع الأمر سمة أساسية تطغى على تاريخ الهند. لقد رأى بوغلي نفسه أنّ الأمر كان يتعلّق مع نظام الطبقات والطوائف بشكل اجتماعيّ ذي أهمية حيوية بالغة، شكلا لم يتحوّل إلى قيد يضيّق على القوى إلاّ على مرّ الزمان، كما كانت عليه الحال أيضاً في منظومات اجتماعية أخرى هيمن عليها هذا التصوّر تحديدا: «لا ريب أنّ لمبدإ الطوائف فائدةَ أنْ يحرّر مجتمعا من البربرية، بالنظام الذي يفرضه عليه. ولكنّه ينطوي في حدّ ذاته على خطرِ أنّه سرعان ما يعوقه ولوقت طويل فيحول دون أن يسلك طريق الحضارة»[1].

إنّ المقاومة التي تجابه بها منظومةُ الطبقات والطوائف تبعا للسند الديني، دخول أشكال اجتماعية جديدة، لا تعني أنّ الدين مستقلّ عن الحياة المادية للمجتمع، بل أنّه بإمكان الدين مثله مثل المجالات الثقافية الأخرى، إمّا أن يحافظ على المجتمع في شكل معطى أو يخلّ بنظامه، وإمّا أنْ يقوم بوظيفة الإنتاج أو بوظيفة المكبح، وذلك تبعاً للتماسك والقوة اللذيْن يبلغهما. إلى هذا تحيلُ أيضاً فكرةُ «*cultural lag* ـ التخلّف الثقافي». فهي تعني أنّ الحياة الاجتماعية مشروطة في الحاضر بعوامل مادية وأنّ المجالات التي ترتبط مباشرة

(١) المصدر نفسه، ص. ٢٤٣.

بالاقتصاد، تتحوّل بوتيرة أسرع من المجالات الثقافية الأخرى. لكنّ الوضعية الراهنة في الصين والهند التي تكلّمنا عليها أعلاه، لا تشي كما يبدو أوغبورن[1] على أنّه يعتقد ذلك، بأنّ التبعية يمكن أن تُعكَس بالمصادفة، بل فقط بأنّ دخول نمط إنتاج جديد تكبحه قبل كلّ شيء عوامل ثقافية ترتبط بالنمط القديم، على نحو أنّه تتقدّمه صراعاتٌ على المستوى الفكري.

تتعيّن قوّة المقاومة التي لثقافات معيّنة كما يُفترض في هذه الإشارات أن تفسُره، بواسطة أنواع ردود فعل بشرية تكوّن بدورها خاصيات للثقافات ذاتها. هذه الملامح بوصفها لحظات السياق التاريخي، إنّما تنتمي إلى الثقافة، وهي بوصفها خاصيات إنسانية ثابتة ثباتا نسبيا، إنّما تصير إلى طبيعة. وبما أنّها لا تقوم أيضاً على العادات والمصالح التي ترتبط بكيفية غير موسوطة نسبيا، بالوجود المادّي الراهن، بل تقوم على الأفكار التي يُقال فيها إنّها روحية، فإنّها تعدم أن يكون لها واقع قائم برأسه. إنّما تنتج استمراريتُها بالأحرى عن كون أعضاء فئات اجتماعية بعينها قد اكتسبوا على أساس وضعيتهم ضمن المجتمع بأسره، تقويما نفسياً تتأثر ديناميتُه بتصوّرات ورؤى معينة، وبعبارة أخرى: تنتج عن كون البشر يتمسّكون بها تمسّكا ينمّ عن الولع والشغف. منظومة مؤسّسات بأكملها تنتمي هي نفسها إلى بنية المجتمع، تتفاعل مع هذا التقويم النفسي المحدّد من حيث

(١) انظر: مقاله «التغيّر الاجتماعي ـ Social Change»، ضمن: *Encyclopaedia of the Social Sciences*، المجلّد الثالث، نيويورك ١٩٣٠، ص. ٣٣٠ وما بعدها؛ وانظر كذلك كتاباته الأخرى.

تساهم من جانب في تقويته وإعادة إنتاجه، وتجد فيه بدورها ومن جانب آخر ما يحفظها ويوطّدها.

ومن ثمّ يفهم المرء إذن أنّ المؤسسات الثقافية تصدق في النظريات الفلسفية والسوسيولوجية حينا بوصفها عبارة للنفس البشرية، وحينا آخر يبدو شكل النفس البشرية على أنّه وظيفة القوى الثقافية. كيفيتا المعالجة كلتاهما، الكيفية الأنثروبولوجية-الذاتية والكيفية الموضوعية، تُبَرَّران تبريرا نسبيا، لأنّ هذه اللحظة أو تلك تكون قد برزت بشكل أقوى في هذه الحقبة أو تلك، وبعامّة تكون العلاقة قد انبنتْ بشكل مختلف. في كلّ الحالات لا يُردُّ الحفاظ على الأشكال الاجتماعية المتقادمة مثلا، ردّا مباشرا إلى مجرّد عنف أو إلى إيهام الجماهير فيما يتعلّق بمصالحها المادية، ذلك أنّ وجود كليهما مشروط على الأحرى، بالاستعدادات القائمة التي للإنسان، بل إنّ لدوام هذه الحال جذورا فيما يُسمى بالطبيعة البشرية.

لا تعني هذه العبارة في هذا الموضع ماهية أصلية أو أزلية، ولا ماهية موحَّدة ومتجانسة. فكلّ النظريات الفلسفية التي تعتقد أنّ حركة المجتمع أو حياة الفرد يصدران عن وحدة أساسية، بل وحدة في حدّ ذاتها غير تاريخية، إنّما هي عرضةٌ لنقد مشروع. ولماّ كان التعرّف إلى أنّ صفات فردية واجتماعية تنشأ ضمن السيرورة التاريخية، يمثّل بالنسبة إلى تلك النظريات صعوبات بعينها من جرّاء منهجها غير الجدلي، فإنّها تفكّر إمّا على منوال نظرية التطور الميكانيكي، أنّ جميع الخاصيات الإنسانية التي تظهر لاحقا كانت تكون في الأصل متضمَّنةً في أرومة أوّلية، وإمّا على نحو ما تذهب إليه العديد من توجّهات الأنثروبولوجيا الفلسفية، أنّها كانت تكون صدرت عن «علّة»

ميتافيزيقية للكينونة. النظريتان المتكافحتان كلتاهما يُعوزهما المبدأ المنهجي الذي مفاده أنّ المسارات الحيّة إنّما تتّصف بالتحوّلات البنيوية كما بالصيرورة المتّصلة. ومثاله أنّ ما يبدو لدى فئات اجتماعية كثيرة كما هي الحال راهنا في العديد من أجزاء أوروبا، على أنّه طبيعة بشرية أو طبعٌ إنّما يتأسّس على الاختلاط إلى حدّ بعيد، بالترهيب والرغبات القاصرة والمضامين المشوَّهة والعلاقات القمعية، حتّى أنّ حصول تقلّبات جذرية في المجال الاقتصادي والاجتماعي سيفضي في سنوات معدودات إلى طمسٍ وتحويلِ ما كان يصدق إلى ذلك الحين بوصفه ماهية أزلية. لكنّ هذا لا يعني أنّ الأوضاع والأحوال كانت تكون في السابق متعارضة في حدّ ذاتها مع ما يظن أنّه طبيعة إنسانية حقيقية كانت تصدُق مذّاك بما هي كذلك، بل أنّ العلاقة بين قوى أولئك الناس وحاجاتهم وبين أشكال حياتهم قد صارت على مرّ الزمان متوتّرة إلى حدّ أنّ تغييرا خارجيا لا بدّ أن يفضي أيضاً إلى انقلابِ البنية النفسية. إنّ المنظومةَ الثابتة نسبيا لأنماط السلوك الدارجة، التي توجد عند البشر في حقبة معيّنة وطبقة معيّنة، والطريقةَ التي يتكيّفون بها مع وضعيتهم بمقتضى ممارسات نفسية واعية وغير واعية، وهذه البنية التي ما تنفكّ تجدّد توازنها إذ تجمع بين الميول والشعائر والتقويمات والاستيهامات التي بواسطتها يسلّم أفراد طبقة اجتماعية بعينها بعلاقاتهم المادّية وبحدود ما تقدّمه من إشباعات فعلية، وهذا الجهاز الباطن الذي غالبا ما يحمل في حدّ ذاته وعلى الرغم من تركيبه، طابع العوز، - كلّ هذا لا يُتمسَّك به في حالات كثيرة إلاّ لأنّ الخروجَ من الشكل القديم للحياة والمرورَ إلى شكل جديد، وبخاصّة عندما يتطلّب نشاطا عقليا رفيعا، إنّما يقتضيان

القوّة والشجاعة، وبإيجاز، يقتضيان جهداً نفسيا جبّارا. وهذه أيضاً علّة من بين العلل التي لا تجعلنا ننتظر انقلابات تاريخية عالمية بعد تغيّر البشر مسبَّقاً. إنّما تحملهم على ذلك حملا فئاتٌ لا تكوّن لديها الطبيعة النفسية المرسَّخةُ العنصر الحاسم، بل تكون المعرفة لديها قد صارت إلى سلطة. طالما أنّ الأمر يتعلّق باستدامة الأشكال الاجتماعية القديمة، ليست التصوّرات والرؤى هي التي تؤدّي الدور الرئيس، بل أنماط ردود الفعل البشرية التي توطّدت ضمن التفاعل مع منظومة مؤسسات ثقافية وعلى قاعدة سيرورة الحياة الاجتماعية. من بين أنماط ردود الفعل تلك نجد الاستعداد الواعي وغير الواعي الذي يعيّن الفرد في كلّ خطوة ويجعله يندمج أو يخضع، وخاصّيةَ التسليم في الفكر والممارسة بالعلاقات القائمة والعيش في تبعية للأنظمة الموجودة وللإرادة الأجنبية، وبإيجاز، النفوذ بوصفه علامة مميّزة للوجود برمّته. أن تُوطَّد في باطن المهيمَن عليهم أنفسهم الهيمنةُ الضرورية للبشر على البشر التي تُحدّد إلى الآن شكل التاريخ، فهذا قد كوّن وظيفة من وظائف كامل الجهاز الثقافي لعصور وحقب بعينها، والاعتقادُ في النفوذ بوصفه نتيجة وشرطا ما ينفك يتجدّد لقيام ذلك الجهاز، قد كوّن في التاريخ قوّة بشرية غريزية تارة تكون منتجةً وخلاّقة وطورا تكوّن مكبسا ومكبحا.

II. النفوذ

بقدر ما يُعتبَر مجرّدُ جمع الأحداث وإحصاؤها هدفا للاشتغال على التاريخ بدلا من أن يكون تمهيدا له، وبقدر ما تتعزّز بإزاء التصوّر الوضعويّ للعلم، مصداقيةُ مقتضى ألاّ يُنظر إلى العرض

بوصفه جمّاع وقائع معزولة تُترك بالجوهر للقدرات الذاتية للمؤرّخ ولذوقه ولـ«رؤيته للعالم»، بل بوصفه مزاولة لعمل منهجي واع يقوم على معرفة نظرية، يبدو النفوذ بأكثر وضوح على أنّه مقولة تهيمن على الجهاز المفهومي التاريخي. إنّ له في واقع الأمر وكما يقول هيغل[1] «أهمّيةً أكبر ممّا يظنّ المرء»، وإذا كان الانتباه الكبير الذي تثيره هذه العلاقة في الوقت الراهن، مشروطا بأوضاع تاريخية معيّنة، وعلى رأسها المرور إلى ما يُسمّى الأشكال التسلّطية للدولة في الحقبة الراهنة، فإنّ ما يظهر في هذه الوضعية التاريخية هو حقيقة حاسمةٌ بالنسبة إلى كامل التاريخ حدَّ أيامنا هذه. في جميع أشكال المجتمع التي تطوّرت انطلاقا من الجماعات الابتدائية غير المتباينة في العصر القديم، يهيمن على بقية الأفراد إمّا عدد قليل من الأشخاص كما هي الحال في الوضعيات القديمة والبسيطة نسبيا، أو مجموعات إنسانية بعينها كما يجري الأمر في أشكال المجتمع الأكثر تطوّرا، وهذا يعني أنّ هذه الأشكال جميعا تتّصف بهيمنة طبقات معيّنة أو بخضوعها. لقد عملت غالبية البشر دائما تحت قيادة وإمرة أقليّة، ووجدت هذه التبعية عبارتها دائما في أوضاع مادّية أسوأ. بيد أنّه قد تبيّن لنا أعلاه[2] أنّه ليس وحده العنف غير الموسوط هو الذي حافظ على هذا النظام، بل أنّ البشر أنفسهم قد تعلّموا كيف يقبلون به. وعلى الرغم من جميع الاختلافات الأساسية التي تفصل بين الأنماط الإنسانية في حقب

---

(١) هيغل، **دروس في فلسفة التاريخ** ـ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*، ضمن: **الأعمال الكاملة** ـ *Sämtliche Werke*، كلوغنر، المجلّد ١١، ص. ٥٢٨.

(٢) أنظر ص. ١٣٢ وما بعدها في الترقيم الأصلي للصفحات.

تاريخية بعينها، فإنّ لهذه الأنماط قاسما مشتركا، هو أنّها تتعيّن كلّها في ملامحها الجوهرية، بواسطة علاقة الهيمنة التي تسم المجتمع في هذه الحقبة أو تلك. وإذا كنّا قد تخلّينا منذ ما يزيد على المائة عاما، عن فكرةِ أنّه ينبغي تفسير الطبع بناءً على الفرد المعزول عزلة تامّة، وفهم البشر على أنّهم طبيعة اجتماعية من البداية، فإنّ هذا يعني في الوقت نفسه أنّ الغرائز والأهواء واستعدادات الطبع وأنماط ردود الفعل موسومةٌ بعلاقة الهيمنة القائمة التي تجري في سياقها سيرورةُ الحياة الاجتماعية. لا ينعكس نظام الطبقات الذي يجري في إطاره المصير الظاهر للفرد، في مجرّد الفكر والتصوّرات والمفهومات والأحكام الأساسية وحسب، بل كذلك في باطن الفرد وفي ميوله ورغباته. لهذا يكوّن النفوذ مقولة تاريخية مركزية. أنّ النفوذ يؤدّي دورا حاسما جدّا في حياة المجموعات والأفراد وفي شتّى المجالات وفي جميع العصور، فهذا يعود إلى بنية المجتمع الإنساني القائمة إلى يوم الناس هذا. لقد كان العمل يُنجز لردح غير يسير من الزمن، في إطار خضوع شبه إرادي للأوامر والتوجيهات، بقطع النظر عن تلك الحالات القصوى التي كان العبيد المقيّدون يُدفعون فيها إلى العمل في الحقول والمناجم، بضربات السياط. وبما أنّ العمل الذي كان يحافظ على بقاء المجتمع ومن ثمّ يكوّن عند إنجازه، البشرَ، كان يتمّ في إطار الخضوع لتنظيم أجنبيّ، فإنّ جميع العلاقات وردود الفعل كانت تقع تحت علامة النفوذ والسيطرة.

سيكون التعريف العامّ للنفوذ بالضرورة خاويا إلى حدّ بعيد، مثل جميع التعيينات المفهومية التي تقوم على إدراج لحظات مفردة للحياة

الاجتماعية ضمن كامل التاريخ وبكيفية شمولية. مهما كانت المهارة التي يشي بها مثل هذا التعريف، فإنّه يظلّ تعريفا مجرّدا، بل متهافتا وخاطئا، إلى أنْ يوضع في علاقة مع جميع التعيينات الأخرى للمجتمع. لا يمكن أن تُفهم المفاهيم العامّة التي تكوّن أساس نظرية المجتمع، في دلالتها الصحيحة إلاّ في ارتباط مع المفاهيم العامة والجزئية الأخرى التي للنظرية، أي باعتبارها لحظاتِ بنية نظرية متعيّنة. لكن، بما أنّ الروابط القائمة بين هذه المفاهيم جميعا، ما تنفكّ فضلا عن ذلك، تتغيّر مثل التي تربط كامل البنيان المنطقي بالواقع، فإنّ التعريف العيني، أي الحقيقي لمثل تلك المقولة هو في نهاية المطاف، نظريةُ المجتمع نفسها منجزَةً وكما تتفعّل في وحدتها مع مهامّ نظرية وعملية معيّنة في فترة تاريخية بعينها. إنّ التعريفات المجرّدة تنطوي على عناصر دلالية متعارضة يكتسبها المفهوم تبعا لتغيّرات تاريخية وتتجاور ضمنه بلا توسيط، من مثل المعرفة والخرافة اللذين يتضمّنهما في الوقت نفسه، مفهوم الدين غير التاريخي وغير المبسوط والمطوَّر نظرياً. وهذا يصدق أيضاً على النفوذ. إذا كنّا نعتبر بشكل مؤقت، تسلّطيةً ومتنفِّذة أنماطَ الفعل تلك الباطنة والظاهرة، التي يخضع فيها البشر إلى منظّمة أجنبية، فإنّ طابع هذه المقولة المشحون بالتناقض سرعان ما يظهر للعيان. إذْ يمكن أن تقوم الممارسة التسلّطية على المصالح الفعلية والواعية للأفراد والمجموعات. إنّ مواطني مدينة قديمة تدافع عن نفسها ضدّ هجمة غاز أجنبي، وكلّ جماعة تفعل طبقا لخطّة محدّدة سلفا، يسلكون مسلكَ نفوذٍ من حيث أنّ الأفراد لا يطلقون في كلّ لحظة أحكاما شخصية، بل يفيئون إلى فكرة عليا مسيطِرة يمكن بالطبع أن يكون

لهم سهم في وضعها. لقد كان من قوام مصلحة المسيطَر عليهم في خلال حقب تاريخية برمّتها، أن يخضعوا، مثل الطفل الذي من مصلحته أن يخضع للتنشئة الصالحة. لقد كان الخضوع شرطا لتطوّر القدرات البشرية. ومع ذلك، حتّى في الأزمنة والعصور التي كانت فيها علاقة التبعية ولا ريب مواتية لوضع القوى البشرية ولأدواتها، فإنّ هذه التبعية كانت ولا تزال إلى اليوم مرتبطة بتنازلات التابعين، وأمّا في فترات الركود والانحطاط فإنّ القبول بعلاقة التبعية القائمة الذي يكوّن شرط الحفاظ على شكل المجتمع القائم وقتئذ، لم يكن يعني فقط تأبيد العوَز المادّي للمسيطَر عليهم، بل تأبيد عوزهم الفكري والروحي، ومن ثمّ تحوّلت التبعية إلى قيد يعوق التطوّر الإنساني بعامّة.

لهذا يمكن أن يدلّ النفوذ باعتباره قبولاً بالتبعية، على علاقات تقدّمية مواتية لمصالح المعنيين ومطابقة لتطوير القوى البشرية، أكثر من ذلك المفهوم الذي يجمع ويحفظ بكيفية مصطنعة وخاطئة منذ وقت طويل، علاقاتٍ وتصوّرات اجتماعية تتناقض مع المصالح الفعلية للجماعة. إنّ الخضوع الأعمى للعبد الذي يصدر ذاتياً عن التراخي والعجز النفسيين ويساهم موضوعيا في دوام أوضاع قمعية ومُذِلّة كما نظامَ العمل الواعي في مجتمع متفتّح، يقومان كلاهما على النفوذ والسيطرة. ومع ذلك تختلف كيفيّتا الوجود هاتين اختلافَ النوم واليقظة، والأسْر والحرّية. وحده تحليلُ الوضع الاجتماعي القائم في جملته يمكّن من الإجابة عن سؤال هل أنّ القبول الحاصل بعلاقة تبعية قائمة لا تجد عبارتها في الاعتراف الأساسي وحسب، بل بدرجة أكبر في إخضاع الحياة اليومية إخضاعا يشمل حتّى المشاعر

الأكثر حميمية، يطابق في واقع الأمر القوى التي يطوّرها البشر خلال حقبة معيّنة، في أشكال متنوّعة، ومن ثمّ يتطابق موضوعيا، وهل أنّ البشر من حيث يسلّمون غريزيا أو عن وعي تامّ، بوجودهم التابع، يكذبون على أنفسهم فيما يتعلّق بقدْر القوة والسعادة المتاح لهم، أو يساعدون بذلك على تحصيله وتطويره لأجلهم أو لأجل الإنسانية، وهل أنّ الخضوع غير المشروط لزعيم سياسي أو حزب سياسي هو تاريخيا عاملُ تقدّم أو انحطاط. من هذا المنظور، لا يوجد أيّ حكم يصدق كلّياً. إنّ إقرار العلاقات التراتبية التي تميّز الاستبداد، من مثل خضوع البرجوازية لبيروقراطية الأمراء، قد كوّن في القرنيْن السادس عشر والسابع عشر وحتّى في شطر من القرن الثامن عشر، عاملا منتجا للتطوّر الاجتماعي بحسب اختلاف الوضعية من بلد إلى بلد، وأمّا في القرن التاسع عشر فقد صار هذا السلوك صفة مميِّزة للمجموعات الرجعية. والأنماط البشرية التي تتطابق مع علاقة التبعية تبدو بالمقارنة مع أنماط أخرى معاصرة لها، على أنّها واعية وفعّالة ومنتجة وحرّة أو على أنّها مستعبَدة ومنفعلة ومتبرّمة وخوّانة، تبعاً لكون التبعية التي يُتعرّف إليها في الواقع، تتأسّس على الدور الموضوعي للطبقة التي تتزعّم وتقود أو لكونها فقدت ضرورتها العقلية. لكن حتّى هذا التصنيف لا ينبغي أن يُطبّق ميكانيكياً. ذلك أنّ دور علاقة النفوذ في عصرها وفي مضمونها الجزئي، وكذلك درجة التباين التي يبلغها الأفراد الذين تشملهم، يؤثّران على الدلالة النفسية التي يكتسبها الإقرار بالنفوذ. وبالإضافة إلى ذلك، لا يشي القبول والرفض الواعيان بالشيء الكثير فيما يتعلّق بفعالية علاقة التبعية في الحياة الباطنة للفرد. بعض مقولات العبيد الرومان يمكن أن تنمّ عن

قبول بعبوديتهم، من دون أن يصير فكرهم فكر عبيد. وفي المقابل، نرى أنّ لجوء كتلة أسيادهم زمنَ الامبراطورية، إلى منظومة طواغيت العسكر وتحمّلهم لطغيانهم بكلّ جبن حتّى حين تبيَّن أنّها منظومة قبيحة، إنّما يعبّران عن عجز تاريخي عالمي. على أية حال، تكوّن تقوية أو إضعاف مواطن النفوذ سمة من سمات الثقافة تلك التي بواسطتها تصبح الثقافة نفسُها عنصرا ضمن دينامية الحدثان التاريخي. إنّ تراخي علاقات التبعية المتجذّرة في الحياة الواعية وغير الواعية للجماهير، ينتمي إلى أكبر المخاطر التي تتهدّد بنية مجتمع ما ويدلّ على أنّ هذا المجتمع قد تصلّب وتصدّع. والتمجيد الواعي لما هو قائم يشير إلى مرحلة للمجتمع حرجة ومتأزّمة فيتحوّل هو نفسه «إلى مصدر رئيس للأخطار التي تتهدّده»[1]. أمّا المساعي الموتورة لاستصلاحه وتوطيده، من مثل الصلبان في الساحة الرومانية أو محارق التفتيش، فإنّها تؤذن إمّا بسقوط نظام اجتماعي أو بمرحلة ركود في تاريخ التطوّر البشري.

لقد شرع الفكر البرجوازي في التكوّن من حيث صارع نفوذَ السنّة وسيطرتها وقابلها بالعقل الذي لدى كلّ فرد، العقلَ بوصفه المصدر الشرعي للحقّ وللحقيقة. وانتهى بتأليه مجرّد النفوذ بما هو كذلك، النفوذ الذي يخلو من أي مضمون محدّد مثله مثل مفهوم العقل، وهذا مذْ استُبعدت العدالة والسعادة والحرية بوصفها في نظر البشرية كلمات السرّ التاريخية. إذا ما لم نعتبر المقصد الشخصي لديكارت

(١) ه. ج. لاسكي، **النفوذ في الدولة الحديثة** ـ *Authority in the Modern State*، نيوهافن ١٩٢٧، ص. ٣٨٧ [الترجمة لـ م. ه].

بقدر ما نعتبر فعله التاريخي، فإن هذا المفكّر الذي يُعدّ أوّل من وضع منظومة في الفلسفة البرجوازية، يبدو على أنّه رائد في مكافحة مبدإ النفوذ في الفكر بعامّة. يكتب بوكلي[1] الذي كان هو نفسه مؤرّخا واعيا وبارزا للبرجوازية، عن ديكارت قائلا: «ليس الخلَف مدينا لديكارت بالنظر إلى ما شيّده بقدر ما هو مدين له بالنظر إلى ما قوّضه. لم تكن حياتُه كلّها غير حملة عظيمة وانتصارا كبيرا ضدّ ابتسارات البشر وسننهم. لقد كان عظيما بوصفه مبدعا، ولكنّه كان أعظم بوصفه مقوّضا ومهدّما. في هذا كان الخلَف الأمين للُوثر، الخلف الذي كانت أعماله قد كوّنت تتمّة حقيقية لأعمال لوثر. لقد أكمل ما كان المصلح الألماني الكبير قد تركه ناقصا. كانت تربطه بالمنظومات الفلسفية القديمة عين العلاقة تحديدا التي كانت تربط لوثر بمنظومات الدين. لقد كان المصلح الكبير والمحرِّر العظيم للفكر الأوروبي». ينبغي أنّ يُفهم هذا التحرير قبل كلّ شيء، بمعنى مكافحة الاعتقاد في النفوذ. لذلك نجد في الفلسفة البرجوازية الكبيرة إلى حدود مطلع القرن التاسع عشر وعلى الرغم من كلّ التناقضات الداخلية، أنّ هذا الرفض للسلوك التسلّطي يتكرّر باستمرار. إنّ مهاجمة الأنوار الإنجليزية والفرنسية للاّهوت لا تتعارض بأيّ حال من الأحوال وفي أقوى توجّهاتها، مع التسليم بوجود الله بعامة. لقد كانت نزعة التأليه لدى فولتير صادقة ولا ريب. لم يكن بوسعه أن

(١) هنري توماس بوكلي، **تاريخ الحضارة في إنجلترا** - *Geschichte der Zvilisation in England*، نقله إلى الألمانية: آرنولد روغه، المجلّد الأوّل، القسم الثاني، لايبتسيش وهايدلبرغ ١٨٦٥، ص. ٧٢.

يستوعب الفكرة الخارقة في أنّه على المرء أن يسلّم صاغرا بالظلم على الأرض، وطيبة قلبه هي التي مكرت بفهمه الذي كان الفهمَ الأجود في عصره. لم تكن الأنوار تصارع إثبات وجود الله، بل التعرّفَ إلى هذا الإثبات على أساس مجرّد النفوذ. «لا بدّ للعقل أن يحكم على الوحي»، هذا ما يقوله لوك شيخُ الأنواريين. «لا بدّ أن يكون العقل حكَمنا الأخير وقائدنا الأخير في كلّ شيء... ليس الإيمان دليلا على الوحي»[1]. في نهاية المطاف، على الإنسان أنْ يستخدم قدراته الفكرية وألاّ يخضع للنفوذ والتسلّط.

بهذا المعنى انحاز كنط أيضاً إلى فكر التنوير. «سابيري آودي»! لتكن لديك الشجاعة على استعمالك ذهنَك!»، ذلك هو في تقديره، شعارُ التنوير. «الكسل والجُبن هما العلّتان اللتان تفسّران لماذا يظلّ عدد كبير من الناس عن طواعية وطوال مدّتهم، قاصرين، ولماذا يسهل على آخرين أن ينصّبوا أنفسهم أوصياء عليهم، بعد أنْ حرّرتهم الطبيعة منذ وقت طويل، من كلّ توجيه أجنبي»[2]. ولا يعبّر القانون الأخلاقي بالمعنى الكنطي، عن شيء آخر غير «استقلال العقل العملي المحض، أي عن الحرّية... »[3]. أمّا فيشته فيبدو كامل مضمون فلسفته إذا تناولناه حرفيا، على أنّه دعوة إلى الاستقلال

(١) جون لوك، **في الذهن البشري** ـ *Über den menschlichen Verstand*، المجلّد الثاني، الكتاب الرابع، الفصل التاسع عشر، §§ ١٤- و١٥، لايبتسيش ١٩١١/ ١٩١٣.

(٢) كنط، «إجابة عن سوال: ما التنوير؟ ـ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung ?»، الطبعة الأكاديمية، المجلّد الثامن ص. ٣٥.

(٣) كنط، **نقد العقل العملي**، بيروت: جداول، ٢٠١١، ص. ١٢٩.

الباطن وإلى إبطال الآراء وأنماط السلوك التي تقوم على مجرّد النفوذ والتنفّذ. إنّ ما يصدق على الكتّاب البورجوازيين جميعا، أعني أنّ أكرَه وصف يوصف به إنسان هو أنّه عبد، إنّما يصدق بالخصوص، على فيشته. ذلك أنّ تشديده على الاعتزاز بالحرية الباطنة التي لم تزل ترتبط لديه بإرادة جامحة وإن كانت طوباوية، تلتمس تغيير العالَم، إنّما يطابق ذلك الموقف المنتشر في ألمانيا بخاصّة، أعني ارتضاء القمع الخارجي من حيث يُظَنّ أن الحرية مودعة في الصدور، على نحو أنّه بقدر ما يُشدَّد على تقوية استقلالية الشخص الفكري، تتعمّق عبودية الشخص الفعلي. عندما تحوّل التناقض بين الباطن والظاهر إلى أمر يعكّر كلّيا صفو الوعي، ظهر إمكان المؤالفة بين الحدّين من حيث العمل على الملاءمة بين الباطن والواقع الفعلي، بدلا من إخضاع الواقع الفعلي المتصلّب للإرادة. إذا كانت الحرية تكمن في التطابق الشكلي بين الوجود الخارجي والعزم الشخصي، فإنّها لا تخشى شيئا، ذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بغير أنْ يقبل كلّ امرئ بالصيرورة التاريخية وبموقعه منها، وهو ما يجري في واقع الأمر حسب أحدث فلسفة، مجرى الحرية الحقيقية: «عليكم لا محالة بقبول ما يحدث»[١].

ومع ذلك، رفضُ الفكر المتنفّذ والمسيطر لم يتحوّل في وعي فيشته، إلى إقرار بالواقع الفعلي المعطى. ذلك أنّ العقل يتعيّن عنده بالجوهر بوصفه مناهضاً للنفوذ. أمّا إعلانه أنّه لا يريد أن يستسلم،

---

(١) آرنولد غيهلن، **نظرية حرية الإرادة** ـ *Theorie der Willensfreiheit*، برلين ١٩٣٣، ص. ١٣٣.

فيذكّر ولا ريب إذا قارنّاه بما يقول كنط والفلاسفة الفرنسيون، بمجرّد نداء، ذلك أنّ معارضته لما هو قائم قد أغرقت فيما هو مبدئيّ في سبيل أنْ تبرأ تماما من المساومة والمهادنة. هذا ما يجعل مثال الفكر البرجوازي يبرز بوضوح أكبر، على الأقلّ في كتابات فيشته الأولى. وعنده أنّ «مَن يفعل لأجل النفوذ والتسلّط، إنّما يفعل بالضرورة، من دون ضمير ووعي». وهذا «مبدأٌ بالغ الأهمية يتعيّن بإطلاق، سنُّه وصوغه في كامل صرامته»[1]. وعنده أيضاً أنّ دائرة البشر التي يخاطبها العالِم قد ارتقت «إلى عدم الاعتقاد المطلق في نفوذ الإيقان المشترَك لعصرها». «إنّ ما يميّز الجمهور المثقّف هو الحرية المطلقة والاستقلالية في التفكير؛ ومبدأُ قوامِه هو المبدأ الأساسي في ألاّ يخضع على الإطلاق لأيّ نفوذ ويستندَ في كلّ شيء إلى إعمال النظر الذاتي، وببساطة أنْ يصُدَّ كلَّ ما لا يثبُت بواسطة هذا النظر عينه. يختلف العالم عن غير العالِم على النحو التالي: يظنّ هذا الأخير أنّ إيقانه يقوم هو أيضاً على إعمال النظر الخاصّ، وهو على حقّ، ولكنْ مَن ينظر إلى أبعد من ذلك، يكتشف أنّ منظومته في الدولة والكنيسة إنّما هي نتيجة الآراء الدارجة في عصره... كما يكون المبحث العالِم حرّا على الإطلاق، لا بدّ أن يكون أيضاً الاطّلاع عليه متاحا لكلّ امرئ. مَن لم يعد بإمكانه أن يعتقد في سريرته، في النفوذ والسيطرة، يعارضْه الضميرُ والوعي في أن يواصل الاعتقاد في ذلك،

---

(١) ي.غ. فيشته، **منظومة نظرية الأخلاق لعام ١٧٩٨** ـ *System der Sittenlehre von 1798*، الفصل الثالث، §١٥، ضمن: الأعمال ـ *Werke*، ميديكوس، المجلّد الثاني، لايبتسيش، ص. ١٧٩.

ويُلزمه بواجب الانضمام إلى الجمهور المثقّف... على الدولة والكنيسة أنْ تتسامحا مع العلماء، وإلاّ قهرتا الضمير والوعي ولن يكون بمقدور أحد أن يعيش بضمير هانئ، في ظلّ مثل هذه الدولة وهذه الكنيسة، ذلك أنّه في الحالة التي سيجد فيها نفسه يشكّ في السلطة، لن يرى أمامه يدَ عون تُمدّ له... يتعين على كلتيهما أن تتسامحا مع العلماء، أي عليهما أن تتسامحا مع كلّ ما يقوِّم بالجوهر طبيعتهم: إفادة الأفكار بشكل مطلق لا يخضع إلى أيّ قيد. يجب أن يحقّ لكلّ امرئ أن يقدّم ويعرض كلّ ما يعتقد أنّه مقتنع به، مهما بدا خطرا وكارثياً»[1]. لقد جعل فيشته العلاقة بين العقل والنفوذ مقياسا لدرجات تطوّر النوع الانساني. يشرح ذلك في **الملامح الأساسية للأزمنة الراهنة**، قائلا: «إنّ الغاية من الحياة الدنيوية للجنس البشري هي أن ينظّم جميع علاقاته بحرّية وطبقا للعقل»[2]. ويقرّ أيضاً في هذا العمل نفسه، بأنّ مبدأه يطغى على العالَم البرجوازي، ولكنْ في شكل خاطئ. ذلك أنّ ارتفاع النفوذ عن البرجوازية يبدو في نظره على أنّه سقوط في الآراء الدارجة بقوّة. وله بحسب اصطلاحه، طابع مزدوج. إنّ التعارض الذي كان في البداية شديدا بين العقل والنفوذ، عملت الرغبة في تأسيس هذا على ذاك، على تخفيفه تدريجياً. إنّها بداية عهد الرومنسية، وفكر فيشته نفسه يترك مجالا للقطبيات، أي لتناقضات الفكر البرجوازي التي لم تحلّ، فيصير فكره تأمّليا أكثر فأكثر. ولكن في ١٨١٣ يحدّد أيضاً «تقدّم التاريخ» على نحو «أنّ

(١) المصدر نفسه، الفصل الثالث، §١٨، ص. ٢٥٣ والتي تليها.
(٢) المصدر نفسه، المجلّد الرابع، **الدرس الخامس**، ص. ٧٠.

الذهن ما ينفكّ يكتسح المجال على حساب الاعتقاد، إلى أنْ ينفي الذهن كليّاً الاعتقاد ويستوعب مضمونه ليُدرجه ضمن الشكل الأنبل للفهم الواضح: أنّ الذهن ما ينفكّ يجتاح المواقع والحصون الخارجية للاعتقاد إلى أنْ يُرغمه على الانسحاب إلى الباطن طبقا لوجهة محدّدة وبحسب قاعدة معيّنة... إنّ المرء يفهم حقبة تاريخية ما عندما يكون بإمكانه أن يقول إلى أيّ مدى تتعيّن بواسطة الذهن أو بواسطة الاعتقاد، وفي أيّ مواضع تحديدا يتصارع المبدآن... لا يمكن أن يوضع حدّ للصراع إلاّ بواسطة الذهن الذي خُلّص كليّاً من الاعتقاد، أي الذهن الذي استبعد عنه تماما كلّ اعتقاد... لكن هذا التطوّر هو التاريخ الذي يقوم لهذه العلّة على الاعتقاد وعلى الذهن وعلى الصراع بينهما وعلى انتصار هذا على ذاك»[1].

أَنّه كان بإمكان مناهضة التبعية لأشكال النفوذ والهيمنة أنْ تتحوّل في العصر الحديث وبلا توسيط، إلى تأليه للنفوذ والهيمنة في حدّ ذاتهما، فهذا أمر كامن في أصلها. إنّ التحرّر من سلطة البابا والعودة إلى الكلمة المقدّسة قد وقعا في البروتستنتية باسم النفوذ والهيمنة. بالنسبة إلى الكالفينية، «من أكبر الآثام أن تكون للإنسان إرادة خاصّة، وكلّ خير يقدر على فعله، إنّما هو متضمَّن في لفظ «طاعة». ليس عندكم خيار؛ عليكم أن تفعلوا كذلك، وليس على نحو آخر: «ما هو ليس واجبا، إنّما هو إثم وخطيئة»... بالنسبة إلى من يعتنق هذه النظرة

(١) ي.غ. فيشته، **نظرية الدولة أو في علاقة الدولة الأصلية بمملكة العقل**، ١٨١٣ ـ *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich* 1813، المصدر نفسه، المجلّد السادس، ص. ٥٣٩ وما بعدها.

إلى الحياة، تحطيمُ وتدميرُ أيّ قدرة بشرية وأي قوّة فكرية وأيّ ملكة تذوّق، ليس شرّا...»[1]. أمّا القيام الذاتي الذي كان يُطالب به، فكان يُفهم حتّى في الأدبيات العالمية، بالجوهر على نحو سلبي: أعني باعتباره استقلالَ التفكير والفعالية بعامّة عن سنّة تحوّلت إلى قيود. وفي العصر الوسيط، كان تقلّب علاقات الملكية والحقّ يظهر في علاقة التفاوت والتضارب المتزايديْن بين الإنجازات غير الكافية لنمط الإنتاج الاقطاعي والحاجات المتزايدة لجماهير الشعب في المدينة والريف، ومن ثمّ في عجز البيروقراطية الكنسية والمدنية التي تنتمي إلى ذلك النمط والتي كانت قد تدهورت نتيجةَ تخلّفِ مصالحها بالنظر إلى مطالب حياة اجتماعية متنامية. هذا المبدأ الطاغي الذي يستمدّ مصداقيته في عالم متزائل، من مجرّد السنّة، أي من التحدار والعادة والقدامة، هو مبدأ نفاه الفكر البرجوازي الصاعد الذي طالب في المقابل، بالقدرات الفردية في النظر والعمل معيارا للمجتمع. ولكن بما أنّ هذه القدرات كانت تفترض تفاوتا، كانت الحياة التي يهيمن عليها هذا المبدأ، قاسية ومضنية، على الرغم من النموّ الهائل للإنتاجية. إنّ بؤس الجماهير في الحقبة الاستبدادية واللبرالية، وانتشار الجوع في مقابل التنامي الخيالي للثروة الاجتماعية من حيث المواد الأوّلية وطرائق الإنتاج، يُظهران أنّ التحرّر كان في واقع الأمر، تحرراً جزئياً.

أمّا في الفلسفة فنجد عبارة ذلك في الطابع المجرّد لمقولة الفرد،

---

(١) جون ستوارت ميل، «الحرية ـ Die Freiheit»، ضمن: **الأعمال الكاملة ـ** *Gesammelte Werke*، المجلّد الأوّل، لايبتسيش ١٨٦٩، ص. ٦٣.

هذا المفهوم الأساسي في تفكير الأزمنة الحديثة. لايبنيتس هو أوّل من عرض ذلك بكلّ وضوح: مركز قوّة ميتافيزيقي، منغلق على نفسه ومنفصل عن بقية العالَم، مونادة جعلها الله تتأسّس على نفسها، مفرَدَة بإطلاق. مصيرها حسب لايبنيتس، منقوش فيها في حدّ ذاتها، ودرجةُ تطوّرها وسعادتُها وشقاؤُها، تعود كلّها إلى دينامية باطنها. هي وحدها تتحمّل لذاتها مسئوليتها؛ ما تكون وما يحصل لها يكمنان في إرادتها الخاصة وفي المشيئة الإلهية. لقد تُصوُّر مفهوم الفرد الحرّ الذي يقابل به الفكر البرجوازي العصر الوسيط، باعتباره ماهية ميتافيزيقية ثابتة، بواسطة هذا الفصل للفرد عن المجتمع والطبيعة، فصلا يرتبط ارتباطا وثيقا بالثنائيات الفلسفية الأخرى، من مثل الفكر والكينونة، الماهية والظاهرة، الجسم والروح، الاحساسية والذهن. على الفرد أن يفيء إلى نفسه. وبمجاوزة تبعيته لشروط الوجود الفعلي للمجتمع، تُفُكّر الفردُ في مرحلة الاستبداد وبخاصّة مع انقضائها، على أنّه ذو سيادة. وبما أنّ الفرد كان يُتناوَل عندئذ بوصفه مجرّد منفصل معزول وباعتباره مكتملا في حدّ ذاته، كان من الممكن أن يبدو أنّ إلغاء أشكال النفوذ القديمة سيكون كافيا، لأنّه سيقدر على تحقيق كلّ شيء بنفسه. في الواقع الفعلي كان التحرّر في نظر غالبية المعنيِّين، يعني قبل كلّ شيء أنّهم كانوا عرضة لآلية استغلال المصانع [المانوفاكتورن]. كان الفردُ الذي يعتمد على نفسه، يرى نفسه في مواجهة مع سلطة أجنبية تعيّن عليه أن يستسلم لها. كان يُفترض من حيث النظرية، ألاّ يقرّ الفرد بحكم أيّ منظَّمة بشرية بوصفه لذاته مُلزما، من دون امتحانه بالعقل، ولكنّه إذّاك وجد نفسه وحيدا في العالَم، فكان يتعيّن عليه أن يُذعن ما لم يرد أن ينقرض.

العلاقات نفسُها كانت علاقات نفوذ وهيمنة. كان العصر الوسيط قد ربط نظام الدنيا بالمشيئة الإلهية، ومن ثمّ نظر إليه على أنّه نظام مشحون بالمعنى. أمّا في الأزمنة الحديثة، فكلّ أحوال الواقع الفعلي تبدو على أنّها مجرّد وقائع تعرى من أيّ معنى، بل ينبغي تحديدا التسليم بها بما هي كذلك. لقد بات بديهيا أنّ الاختلافات بين الطبقات لا تصدر عن الله، أمّا أنّها تنتج عن مسار العمل البشري، فذلك ما لم يُتعرَّف إليه بعد. تبدو هذه الاختلافات وبعامّة العلاقات التي ترتبط بها، على أنّها طرف غريب عن الفرد ذي السيادة وعن الجوهر الميتافيزيقي للفكر البرجوازي، أي على أنّها واقع فعلي كائن في ذاته، وتظهر من ثمّ في تعارض مع الذات العارفة والفاعلة، أي بوصفها مبدأ مغايرا. إنّ الفلسفة البرجوازية ثنائية من حيث طبيعتها، حتّى حيث هلّت بوصفها وحدة وجود [بانثيستيش]. عندما تعمل على تخطّي الفصل بين الأنا والعالَم بواسطة التفكير وعلى وضع التاريخ والطبيعة بوصفهما تعبيرا وتجسيدا ورمزا للطبيعة أو للفكر البشري، فإنّ في ذلك إقرارا بالواقع بوصفه مبدأ ومن حيث له مشروعيته بما هو كذلك، لا بوصفه شيئا تابعا ومتبدّلا، بل شيء مشحون بالدلالة لا بدّ من تأويله كما ينبغي أن نقرأ «نصّا مشفَّرا»[١]. يظنّ المرء أنّه قد أطيح بأشكال التنفّذ والتسلّط، ولكنّها تظهر من جديد في الفلسفة، في شكل مفاهيم ميتافيزيقية. في هذا ليست الفلسفة سوى انعكاس لما يحدث على صعيد المجتمع. لقد تحرّر البشر من عوائق علاقات

---

(١) انظر: كارل ياسبرس، **الفلسفة** ـ *Philosophie*، المجلّد الثالث، برلين ١٩٣٢، ص. ١٢٨ وما بعدها.

الملكية القديمة التي كانت تُزكى باسم الله. أمّا العوائق الجديدة فتجري مجرى طبيعةٍ وظهورِ شيءٍ في ذاته لا جدال فيه، شيئا في ذاته يخرج عن دائرة التأثير الإنساني. إنّ نقص حرّية الفرد، أعني عجز الفرديّ ضمن واقع فعلي فوضوي وغير إنساني مزّقته التناقضات، ينعكس تحديداً في تلك الوقيعة الفلسفية التي على نحوها لا يُدرك الفرد في تداخله مع المجتمع والطبيعة، بل يُدرَك بكيفية مجرّدة إذْ يُرفع إلى كائن روحي محض، كائنا يتعيّن عليه إذّاك أن يتفكّر ويتعرّف إلى العالم بوصفه مبدأ أزليا، وحتّى بوصفه تعبيرا عن وجوده الحقيقي.

إذا كانت الأَنَفة التي تدفع استتباب النفوذ والهيمنة حتّى لو كان بالإمكان تبريرهما في نظر العقل، تظهر في تحليل محايث لمقولات هذا الوعي، على أنّها واهيةٌ، فإنّه يمكن تفسير هذا الطابع الواهم انطلاقا من الواقع الاجتماعي الذي يقوم عليه، بكيفيّتين اثنتيْن. لهذا الطابع مصدر وحيد يعود إلى عدم شفافية بل عتامة مسار الإنتاج في المجتمع البرجوازي، ولكنّه يتّخذ دلالة مغايرة في حياة كلّ من الطبقتيْن. في الاقتصاد الحرّ يظنّ ربّ العمل المستقلّ أنّه حرّ في قراراته. فاختيار أيّ البضائع ينتج وأيّ نوع من المكنَة يريد أن يستخدم وكيف يجمع بين العمال والمكنات وأيّ مكان يشيّد عليه مصنعه، كلّ هذا يبدو على أنّه نتيجة لقراره الحرّ ونتاجٌ لنظرته البعيدة وفكره الخلاّق. إنّ الدور الكبير الذي يُفترض أنّ العبقرية وصفات الزعيم تلعبه في الأدبيات الاقتصادية والفلسفية المحدثة، يعود في جزء كبير منه إلى هذا الوضع. يقول جون ستيورات ميل: «أشدّدُ بخاصّة على هذه الدلالة الرفيعة للعبقرية وعلى ضرورة أن تُترك لها فسحة كبيرة

في عالم الفكر كما في عالم الواقع الفعلي»[1]، ويربط هذا التشديد بالشكوى العامّة من أنّ غالبية الناس يعدمون هذه الفسحة الكافية [قصد المبادرة]. هذا التحمّس للعبقرية الذي صار منذ ذلك الوقت، علامة تميّز الوعي المتوسّط، كان قد ساهم إلى أبعد حدّ، في الزيادة من تأثير كبار زعماء الاقتصاد، لأنّ المشاريع الاقتصادية أصبحت في واقع الأمر مرتبطة في المنظومة الاقتصادية الراهنة، بالتكهّن، أي بالاستشعار والحدس. ما زالت الوضعية بالنسبة إلى أرباب الأعمال الصغيرة، إلى اليوم مماثلةً لتلك التي كانت قائمة في أثناء الحقبة اللبرالية، بالنسبة إلى الطبقة برمّتها. يمكنه حقّا أن يتّخذ إجراءات من حيث يسخّر تجارب سابقة ويستعين كثيرا بموهبته السيكولوجية وبمعرفته بالوضع الاقتصادي والسياسي، لكنّ الحسم في قيمة منتوجاته ومن ثمّ أيضاً في نشاطه لا يحصل في السوق إلاّ متأخّرا، ويتضمّن بالضرورة لحظة غيرَ معقولة هي محصَّلة قوى فعّالة متضاربة وغير مرئية. إنّ مدير المصنع الذي يحسن التصّرف، هو تابع لحاجة المجتمع مثله مثل أيّ حرَفيّ في العصر الوسيط، وعليه فهو ليس حرّا بأيّ حال من الأحوال، إلاّ أنّ عدم الحرية هذا لا يتجلّى من خلال رغبات دائرة زبائن قارّة وغير مرئية أو بوصفه شرط مردودية يضعه صاحب رأس المال. يجد هذا عبارته في البضائع المعروضة للبيع والربح الذي يُجنى، وأمّا دعواه في السلطة فتتجلّى في نهاية العام عند ضبط الحساب الختامي. إنّ قيمة استعمال المنتوج تحدّد أيضاً قيمة تبادله، من حيث أنّ الطبيعة المادية للبضائع المعروضة [في السوق]

---

(١) جون ستوارت ميل، مصدر مذكور، ص. ٦٧.

إنّما هي موسومة بدرجة معيّنة، على أساس الموادّ الأوّلية الضرورية وجهاز الإنتاج الذي ينبغي تجديده والبشر الذين يتطلّبهم استخدامه؛ وبالتالي نجد في قيمة البضائع تعبيرا عن علاقات مادية يمكن إثباتها. لكن في النظام الراهن، لا يكون هذا الترابط بين القيمة والحاجة الاجتماعية، موسوطا فقط بعناصر نفسية وسياسية يمكن توقّعها وضبطها، بل هو موسوط أيضاً بمجموع أحداث لا يمكن أن تعدّ ولا أنْ تُضبط.

لقد ولّت وانقضت المرحلة الكلاسيكية لهذا الوضع مع اللبرالية، وأمّا في عصرنا الراهن الذي لم يعد يتّسم بالمنافسة بين شتّى الموجودات القائمة ذاتيا، بل بصراع الشركات العملاقة والاحتكارية، فإنّ القدرة الفردية على التكهّن الجيّد بعلاقات السوق وعلى الحساب والمضاربة قد تحوّلت إلى حشدِ أمم بأكملها وتعبئتها ضمن مواجهات عنيفة. ومع ذلك يُسقط التاجر الصغير مصاعبه إذْ يهوّل من أمرها، على رؤساء الاتحادات الصناعية الاحتكارية. وعندما يتحتّم عليه أن يظلّ يتخبّط تحت وطأة المصاعب والعلاقات التي تحيق به، ويتموّر لكي لا تذهب ريحه، فإنّه يظنّ أنّ أولئك الرؤساء لا بدّ أن يكونوا بالفعل عباقرة كي يبقوا في أعلى المراتب. وحتّى إذا خبروا هم أنفسهم أنّها ليست الصفات الفكرية لآبائهم هي التي كان يتعيّن عليهم تطويرها قدُما في حدّ أنفسهم بقدر ما هو بالأحرى التصلّب من دون أيّ اعتبار، هو الذي تقتضيه الهيمنة الحديثة على الجماهير بواسطة أوليغارشية اقتصادية وسياسية، فإنّ الواقع الاجتماعي الفعلي لا يبدو لهم بأي حال من الأحوال، واضحا يمكن للبصر أن يحيط به. من جانب يبدو لهم أهالي البلد مثلهم مثل مجموعات القوى المعادية،

على أنّهم قوى طبيعية عدائية لا بدّ للمرء أنْ يقمعها أو يستميلها إلى ما تقتضيه غاياته، ومن جانب آخر لا تقضّ آليات عالم السوق مضجعهم بقدر ما تقضّه المنافسة المحدودة جدّا، فلا يكتفون بالترويج للإيديولوجيا التي تقول إنّ نشاط جهابذة الاقتصاد يحتاج إلى غريزة عبقرية، بل يعتقدون فيها أيضاً اعتقادا راسخا. هم أيضاً يخبرون الواقع الاجتماعي الفعلي بوصفه مبدأ غريبا وكائنا في ذاته، وأمّا الحرّية فتقوم بالجوهر في نظرهم على التكيف مع هذا المصير بواسطة مناهج فعّالة أو انفعالية، بدلا من تعيين هذا المصير طبقا لخطّة موحّدة. يبدو المجتمع في ظلّ النمط الاقتصادي الراهن، على أنّه أعمى بقدر ما تبدو الطبيعة غير الواعية عمياء، ذلك أنّ البشر لا ينظمون المسار الذي بواسطته يعيشون في جمع اجتماعي، بالتدبير والقرارات المشتركة، بل يحصل الإنتاج وتوزيع جميع الخيرات الضرورية للحياة، في سياق عمليات لا تحصى ولا تعدّ ومن دون أيّ تنسيق، ومواجهات بين المجموعات والأفراد. إنّ تأجيج التناقضات الخارجية في ظلّ الدول الكليانية، لم يخفّف من حدّة التناقضات الداخلية إلاّ في الظاهر، بل تُحجب بالأحرى هذه الأخيرة بجميع الوسائل فتهيمن إذْ تزاح من دائرة الوعي، على سياسة الحرب والسلم في أوروبا كما كانت عليه الحال من قبل، حتّى إذا كان يبرز من داخل المشاكل الاقتصادية وبإزاء البواعث الاقتصادية بالدلالة المضبوطة للعبارة، الحرص على بقاء المنظومة بما هي كذلك وعلى إعطاء السياسة في بعض الأوقات، مظهر اتّساق أكبر ووحدة أرسخ. في العصر البرجوازي لا يشبه التاريخ صراعا واعيا تقوده البشرية ضدّ الطبيعة وتطويرا متّصلا لجميع استعدادات البشرية وقواها، بل هو

يشبه مصيرا خلوا من المعنى يمكن للفرد أن يسلك بإزائه، وبحسب وضعيته الطبقية، سلوكا يزيد أو ينقص حذقا ومهارة. إنّ حرّية رئيس المؤسسة وعبقريتَه الظاهرتيْن اللتين تساهمان إذْ يذيع صيتُهما، في تعزيز نفوذه، تكشفان في أصلهما عن التكيّفِ مع وضع اجتماعي لا تتحكّم فيه البشرية بمصيرها، وعن الخضوع إلى قدَر أعمى بدلا من تنظيمه بالعقل، وعن التبعية لوضع لاعقلاني للمجتمع يتحتّم على المرء استخدامه بدلا من تشكيله وتكوينه في جملته، وبإيجاز ينكشف في هذه الحرّية، تخلّ عن الحرية هو في الأصل ضروري ولكنّه اليوم ينمّ عن انتكاسة وتراجع، كما ينكشف فيها إقرار بالقوة العمياء للصدفة بما هي سلطة قد طُعن فيها منذ وقت طويل. تبعية رئيس المؤسسة هذه التي يصدر عن عدم معقولية السيرورة الاقتصادية إنّما يظهر أيضاً في كلّ مكان، في عجزه حيال الأزمات التي ما تنفكّ تحتدّ وقلّة الحيلة والتذبذب داخل دوائر قيادة الاقتصاد. وبما أنّ وعي أصحاب البنوك والمصانع والتجّار كما يتبيّن من الأعمال التي وسمت أدب القرن الماضي، قد طرح عنه التواضع، فإنّه يخبر في الوقت نفسه، الوقائع الاجتماعية بوصفها منظَّمة عمياء وعليا، ويجعل علاقته ببني جنسه، موسوطةً بضرورة اقتصادية مجهولة على العكس من العصر الوسيط. كذلك يجد شكلا جديدا من النفوذ مشحونا بالقوّة. عندما يتعلّق الأمر بالحسم في مصير البشر وبتشغيل أو تسريح جماهير من العمّال وبإفلاس المزارعين في أرياف بأكملها وبشنّ حروب إلخ.، ليست الحرّية هي التي تحلّ محلّ الاعتباط والتعسّف، بل الآليات الاقتصادية العمياء، آلهة مجهولة تستعبد البشر ويحيل إليها أولئك الذين يربحون باسمها الامتيازات، حتّى حين لا يسيطرون

عليها. لم يعد المتنفّذون يفعلون من حيث هم ممثّلون لسلطة سماوية وكونية، ولذلك أصبحوا وظائف للضرورة التي تمليها ثرواتهم. إنّ الدينامية الاقتصادية التي تخلو من الروح هي التي تحرّك رؤساء المؤسسات الذين هم في الظاهر أحرار، بدلا من أن يحرّكهم الباطن المزعوم، وليس لهم من ثمّ أيّ خيار لمقاومة هذا الوضع، اللهم إلاّ إذا دفعوا وجودهم ثمنا في ذلك. إنّ أكمل أوجُه تكيّف الذات مع النفوذ المشَيَّء للاقتصاد هو في الوقت نفسه الشكل الذي يتّخذه العقلُ في الواقع البرجوازي الفعلي.

يتأسّس الطابعُ الوهمي للرفض الفلسفي للنفوذ والهيمنة على الموقع الذي يحتلّه ربّ العمل من مسار الإنتاج، والذي يحتلّه أيضاً في حياة العامل. من المعلوم أنّ هذا الأخير لم يتعلّم إلاّ في وقت متأخّر جدّا بل وبكيفية شكلية، الحرية الخارجية بمعنى حرّية التحرّك واختيار مهنة محدّدة، ومن ثمّ في شكل مقيّد كلّيا بالبؤس. حين أطرد الأسيادُ في النصف الأوّل من القرن السادس عشر ومع المرور إلى اقتصاد المراعي، مزارعيهم من حقولهم «بالعنف والحيلة»، ومن ثمّ حرّروهم بالدلالة السلبية للتحرير، أعني سلبهم كلّ أسباب كسب قُوتِهم، كما يتبدّى ذلك من الرواية الشهيرة **يوطوبيا**، فإنّ هذا لم يكن يدلّ البتّة في تاريخ أوروبا، على إمكان اختيار حيّز العمل ومضمونه. لقد كوّنت الإعدامات الجماعية للمتشرّدين في تلك الحقبة، تمهيدا للتاريخ الطويل لبؤس العمّال المحرّرين. حين تطوّرت مع نهاية القرن السابع عشر، المصانع التي تعود في إيطاليا إلى القرن الثالث عشر، تطوّرا تدريجيا إلى جانب الصناعة المنزلية، أي منظومة الفرلاغ،

تحوّلت إلى بُؤرِ فظاعة مرعبة. وإذا كانت في الغالب مرتبطة بدور الأيتام ومستشفيات الأمراض العقلية ومآوى العجّز، فإنّ ذلك لا يدلّ بأيّ حال من الأحوال على أنّ أماكن العمل كانت تكوّن في الوقت نفسه، مأوى وملاذا، بل بالأحرى على أنّ المستشفى كان مكانَ عمل وأنّ البشر كانوا يموتون من العمل أكثر من أيّ مرض آخر. إنّ النظرية التي تقول بأنّ الفرد يصنع مصيره بنفسه والتي لم يتجلّ مضمونها الاجتماعي كلّياً إلاّ في العقود الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر بإنجلترا اللبرالية، قد وجدت بعدُ عبارتها المطابقة خلال القرون السابقة، في الوحشية وانعدام الرحمة التي كان الفقراء يحشَرون بهما في المناجم والمصانع. لقد كان العصر القديم ومطلع العصر الوسيط قاسيين، ولكن مع تنامي الحاجة إلى البشر في اقتصاد التبادل الحرّ الذي أخذ يتوسّع، عُقْلِن قهرُ الجماهير على العمل القاتل وحُوِّل إلى ضرورة أخلاقية. وبالتالي لم يشمل الأمر الفقراء وحسب، بل بعامّة القاصرين جميعا، أطفالا وشيوخا ومَرضى. إنّ مرسوم أعيان الناخبين لعام ١٦١٨ الذي كان ينصّ على إنشاء السجون ومستشفيات الأمراض العقلية والمصانع حيث يجب أنْ يُؤوَى العاطلون وأطفالهم ولو بالقوّة، لم يكن مرصودا لتنمية صناعة النسيج وحسب، بل لتلقين العمّال الكسالى والمتقاعسين قيمة العمل، ومن ثمّ فهو يعكس روح العصر الذي كان قد تجاوز سياق القرن الثامن عشر. يكتب كوليشر أنّ «فردريش الأعظم كان يولي أهمية كبرى لتشغيل الأطفال، حتّى أنه أثناء إقامته بهيربرغ بشليزن عامَ ١٧٦٦ قد اقترح على التجّار أن يرسَل لهم ألف طفل بين سنّ العاشرة والثانية عشرة قصد تشغيلهم في

المصانع؛ وعندما رُفض مقترحه، ثارت حفيظته وغضب غضبا شديدا»[1]. وكان قد سلّم أيتاما إلى صاحب مصنع كان يشكو من رداءة اليد العاملة الذي تُجلب من هولندا والدنمرك. في ١٧٤٨ أرسِل بأطفال من دار اليتامى ببوتْسْدام إلى صاحب مصنع آخر. في فرنسا وانجلترا وهولندا، كان تشغيل الأطفال منذ سنّ الرابعة في المصانع، يُعتبر مشروعا بإطلاق، وكذلك الأمر في تشغيل الشيوخ والمرضى. من النادر جدّا أن يجد المرء مرسوما يحمي الأطفال من العمل في المناجم. وفي كلّ الأحوال لا تقلّ مدّة العمل عن ثلاث عشرة ساعة، وفي غالب الأحيان تكون مدّته أطول. لا أحد كان يتكلّم عن حرية اختيار مكان العمل، وبقدر ما كان لا يجوز للعاملين في منظومة الفرلاغ [أي العمل في المصانع المنزلية] أن يأتمروا بأوامر خارجية، لم يكن باستطاعة عمّال المانوفاكتور (المصانع) أن يغادروا المؤسسة من دون إذن سيّدهم. وعندما كان الأطفال الذين كانوا يُشغَّلون في شتّى الأعمال بموافقة العائلة أو من دونها، يهربون، كان يُقبض عليهم بمساعدة السلطات. وأمّا الإضرابات فكانت تُعاقب بشدّة كما كان يُخفّض عن قصد في الأجور إلى أدنى حدودها تحت رعاية الحكومة بل وبتواطئها المعلَن. لقد طالب صديق سبينوزا ووكيله دي فيت، بأن تخفّض السلطات في الأجور. كان ساريا الإيقانُ العامّ من

---

(١) انظر: يوسف كوليشر، **التاريخ العامّ للاقتصاد في العصرين الوسيط والحديث** - Allgemeine *Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*، المجلّد الثاني، برلين ١٩٢٩، ص.١٥١.

أنّه طالما أنّ للعامل شيئا من النقود في جيبه أو أقلَّ مبلغ، سيسقط في رذيلة البطالة والتكاسل، أي أنّه في الحقيقة سيرفض قطعا وفي كلّ الأحوال، الخضوع إلى شروط العمل المُهلِكة. لقد احتاج الأمر في الفكر الاقتصادي الذي يمثّل القرن الثامن عشر، إلى تقدّمية تورغو لينقد نقدا لاذعا واقع أنّ العمّال يحوّلون قسرا إلى رهائن في المصانع، كما إلى كامل تجربة فولتير لإثبات أنّ العمل يمكن أن يتحوّل من ضرورة إلى آفة. فهو يكتب في عشرينيات [القرن السابع عشر] أنّ «الانسان ولد للفعل، كما تنزع النار إلى الأعلى والحجر إلى الأسفل. انعدام الشاغل وانعدام الوجود هو نفس الشيء بالنسبة إلى الانسان. وكامل الفرق إنّما يكمن في أنّ المشاغل لطيفة أو مهوّشة، خطيرة أو مفيدة». وبعد خمسين عاما يضيف سطرا إلى هذا الموضع: «لقد قال أيوب بالفعل إنّ الإنسان وُلد للعمل كما العصفور ليطير، ولكن العصفور عندما يطير يمكن أن يقع في الفخّ»[1].

ليس التناقض بين وجود هذه الجماهير التي لم تكن تُنعت بالعبودية ولكنّها كانت تُستغَلّ استغلالا فاحشا، ونظريةِ حرية الإنسان وكرامته التي تطغى على الفلسفة منذ عهد بيكوس دلاّ ميراندولو، هو موضع السؤال في هذا الموضع، بل السؤال يتعلّق فقط بطور بعينه في علاقة العمل في العصور الحديثة، أعني تمويه النفوذ والتسلّط كما يحصل في نظر العامل. في منظومة العمل التي أخذت تسيطر في

(١) فولتير، «ملاحظات حول أفكار السيّد باسكال - Remarques sur les pensées de M. Pascal»، ضمن: **الأعمال الكاملة**، الإخوة غارنييه، المجلّد الثاني عشر، باريس ١٨٨٣/ ١٨٨٥، ص. ٤١ والتي تليها.

القرن التاسع عشر على جميع أنحاء أوروبا تقريبا والتي كانت لها حقبة ماقبْلتاريخية طويلة في المدن، كانت العلاقة بين ربّ العمل والعامل تقوم على ما يُسمى العقد الحرّ. حتّى عندما كان العمّال يتجمّعون في هياكل نقابية ويحمّلون موظّفيها بالتنازل جزئيا عن استقلاليتهم، مسؤوليةَ إبرام العقود، فإنّ هذه العقود كانت في نهاية المطاف تُحمَل على قرار العمّال. نجد في **القانون المنظِّم للمهن في المملكة الألمانية** (§ ١٠٥) «أنّ ضبط العلاقات بين أرباب المهن الحرّة والعمّال والحرفيين هو موضوع اتّفاق حرّ، على أنْ تُراعى التقييدات الواردة في المرسوم الملكي». لكن كانت لهذه الحرّية قيود أخرى مغايرةٌ لضوابط القوانين الملَكية، حدودا أهمّ لم تكن تقوم بأيّ حال من الأحوال على طبيعة تطوّر القوى الانسانية أو على درجته الضعيفة، بل على خصائص الشكل الاجتماعي المهيمن، قيوداً تبدو مع ذلك على أنّها تكوّن منظَّمة لا يمكن رفعها، بل يتوجّب احترامها بإطلاق. ومع أنّ الطرفيْن في علاقة التشغيل يُعتبران حُرّيْن فإنّه غالبا ما يُغضّ الطرْف عن أنّ لإلزام الدخول في العلاقة، أثرا يختلف من هذا الطرف إلى ذاك. ذلك أنّ العامل فقير، وتواجهه المنافسة التي تصدر عن طبقته على الصعيديْن القومي والعالمي. وراء كلّ فرد يوجد مباشرة الجوع والبؤس. وفي المقابل، الطرف الذي يشاركه في العقد لا يملك فقط وسائل الإنتاج والنظرة الشاملة إلى الوضع والتأثير النافذ على سلطة الدولة وكلّ إمكانيات الدعاية، بل يمتلك أيضاً الجاه والسمعة. هذا الاختلاف بين الغني والفقير مشروط اجتماعياً، وضعه البشر وحافظوا عليه، ومع ذلك فهو يعرُض بوصفه قانونا طبيعياً، كما لو لم يكن بوسع البشر أن يغيّروا منه شيئا البتّة. إنّ العامل الفرد

مدفوع إلى إبرام العقد أكثر من شريكه، ويجد كامل الشروط التي يجب عليه أن يخضع لها، محدّدةً في معظمها، بكيفية مسبَّقة. ليس ربّ العمل بأيّ حال من الأحوال هو الذي يضع اعتباطياً تلك الشروط ويمليها. كان يستطيع بالأحرى أن يضع حدّا لموظفي الهياكل النقابية الذين كانوا يطالبون بإدخال تحسينات معينة: أعني قدرته على المنافسة بإزاء أرباب العمل الآخرين في الداخل والخارج. في هذا التذكير بالقاعدة التي كان على تلك المنظَمات أيضاً أن تخضع لها، كانت تتبدّى الخاصية الجوهرية للمنظومة المهيمنة، أعني أنّه ليست الإرادة الواعية للمجتمع نفسه هي التي تحدّد العمل من حيث طبيعته ومضمونه، بل يحدّده التفاعل الأعمى بين قوى مشتّتة، وهذه الخاصية الجوهرية هي التي تتطابق أيضاً مع انعدام حرّية ربّ العمل. فالفرق يكمن في أنّ هذه الضرورة غير الواعية التي ينضوي تحتها كامل مجهود الأفراد والشعوب كما الجهاز السياسي والثقافي، بوصفه لحظة رئيسية، إنّما تمثّل بالنسبة إلى أحد الجانبين شرطَ هيمنته، وبالنسبة إلى الجانب الآخر المصيرَ الذي لا رادّ له. الخضوع إلى العلاقات الاقتصادية المعطاة، وهذا ما يقوم به العامل في العقد الحرّ، هو في الوقت نفسه، خضوع إلى الإرادة الخاصة لربّ العمل؛ حين يسلّم العامل بسلطة الوقائع الاقتصادية، فإنّما يسلّم في واقع الأمر بموقع القوّة الذي لربّ العمل وبنفوذه. طالما أنّ العامل كان يعتقد في النظريات المثالية للحرية والمساواة وللسيادة المطلقة للعقل كما طغت على القرن الأخير، وطالما أنّه كان يشعر بأنّه حرّ في ظلّ علاقات قائمة، فإنّ وعيه كان في واقع الأمر، على منوال إيديولوجي، ذلك أنّ أشكال التسلّط والنفوذ لم تُقلب، بل كانت

تتخفّى وحسب خلف السلطة المجهولة للضرورة الاقتصادية، أو على حدّ القول الدارج، خلف لغة الوقائع.

إنّ الغرض الواعي وغير الواعي لجزء من أدبيات العلوم الإنسانية، يتعلّق بالسعي إلى التأسيس باسم ما هو في الظاهر أحوال طبيعية، لتبعية البشر ضمن المجتمع البرجوازي الذي أسقطت إيديولوجيتُه إلى حدود بداية الحقبة الجديدة، النفوذَ غير المعقول للأشخاص ولقوى أخرى، وإلى وصف هذه التبعية بأنّها ممّا لا مناص منه. والحقّ أنّ الخضوع إلى إرادات أجنبية لم يعد يحصل عن تسليم بسيط بالسنن والتقاليد، بل عن فهم ظاهر للوقائع الأزلية. يرِد في متْن تعريفي حول الاقتصاد القومي[١] أنّه «طالما أنّه للطبيعة العينية للعمل اليدوي أثراً يشعر به المرء بوصفه سيّئا أو يكون في واقع الأمر سيئا، فإنّه لا فكاك من حصول هذا الأثر. وكما تبيّن أعلاه، يقتضي إنجاز العمل في جميع الأحوال خضوعا شخصيا وإخضاعَ الإرادة الخاصة لإرادة تقود وتحكم، ويُفضي بذلك إلى تمييز بين المناصب الاجتماعية تمييزا لا ينبغي إلغاؤه على الإطلاق. وبما أنّ العمل اليدوي يرتبط في جزء كبير منه، بمخاطر تحفّ بالحياة والصحة، وبفقدان للراحة والرفاهية أكثر مما في الأعمال الأخرى، فإنّه توجد شريطةَ أن تُفترَض ضرورةُ هذه الأعمال لتزويد البشر بما يستهلكون، مساوئ وشرور لا يمكن ردّها ولا بدّ لأيّ جزء كان من المجتمع أن يتحمّلها. لا يمكن لأي منظومة عمل في العالم بأي وجه من الأوجه، أنْ تزيلها». إذا كانت مثل هذه التوصيفات تقدّم فضلا عن ذلك،

---

(١) إ. فون فيليبوفيتش، **الموجز في الاقتصاد السياسي** ـ *Grundriss der politischen Ökonomie*، المجلّد الأوّل، توبنغن ١٩١٩، ص. ١٥٥.

بعض الصفات المواتية للعمّال، فإنّها تبرز بعامّة أنّ «في تشكيل علاقة العمل لحظاتٍ سيئة وقبيحة كثيرة (شروط خارجية للعمل، أماكن العمل، مدة العمل، الأجر)» يمكن بلا شكّ، تحسينها. ومع ذلك يتمّ التسليم بأنّ الارتباط بين وظيفة التسيير والتوجيه والحياة الرغدة وبين وظيفة الإنجاز والحياة القاسية والشقية، وبأنّ التوزيعَ المحتوم لكيفيتيْ الوجود على فئات معينة في المجتمع، هما ممّا لا يقبل التغيير. في الحقيقة تُرفع عندئذ علاقة تاريخية إلى علاقة ما فوقْتاريخية، ذلك أنّ هذا التقسيم للعمل وتوزيع المساهمة في ملذات الحياة إنّما يتلاءمان مع مرحلة معينة من تطوّر القوى البشرية وأدواتها، ويفقدان دلالتهما الانتاجية على مرّ التاريخ. إنّ الوضع البرجوازي للعمل الذي لم تعد تتأسّس فيه التبعية على الولادة، بل على العقد الحرّ بين الأشخاص، وحيث لا يدفع فيه ربّ العمل مباشرة إلى الخضوع والإخضاع، بل العلاقات الاقتصادية هي التي تدفع إلى ذلك بكيفية طاغية، قد كانت له بالفعل دلالة إنتاجية ومحفّزة جدّا. التبعيةُ لربّ العمل وللقوى التي ترتبط به اجتماعياً، التبعية التي كانت موسوطة بالخضوع إلى ما هو في الظاهر مجرّد ضرورة طبيعية، والطاعةُ لهذا الشخص الذي كانت ثروته تنصّبه قوّاما على الانتاج، هما موضوعيّاً، مبرَّران. كانت هذه الوضعية تتطابق مع الاختلاف بين قدرات الجماهير التي لم تتطوّر وقدرات النخبة المثقّفة، وكذلك مع تقنيات التسيير المعقلنة بشكل سيّء نتيجة لمكْنَنَة غير كافية ولجهاز تبادل تجاري غير مطوَّر. أنّ البشر كانوا يتعلّمون الخضوع لمراتبية، فهذا كان يكوّن شرطا من شروط النموّ الهائل لإنتاجية العمل الذي حصل منذ ذلك الوقت، ومن ثم شرطا لتطور الوعي الذاتي الفردي. لهذه العلّة كان هذا النفوذ الموسوط والمخفيّ

بالفعل ولوقت طويل، متوحّشا قاسيا، ولكنه كان تاريخيا، معقولا. أمّا الشكل غير المعقول الذي يظهر فيه، فيدلّ على أنّه لم يتأسّس على تلك الوضعية التاريخية، وبالتالي على العلاقة بين الاستعدادات البشرية والوظائف التي يحدّدها نمط الإنتاج، بل تأسّس على الضرورة المجهولة التي صارت قائمة بذاتها. وتبدو أيضاً هذه الضرورة على أنّها ما زالت قائمة، حتّى بعد أنْ صارت إدارة الإنتاج بواسطة المصالح الشخصية والمصالح الجماعية المتنافسة التي كانت شرطا للتقدّم الثقافي، أمرا مستشكِلا منذ وقت طويل.

إذاً يبدو الموقف من النفوذ في الأزمنة الحديثة، على أنّه ليس بالبساطة التي يريد الكثير من المفكّرين إظهارها باعتماد كيفية تعبير محدّدة وواضحة. فالحرية التي تُثبَت في الفلسفة، إنّما هي إيديولوجيا، أي وهم صار ضروريا من خلال شكل بعينه لسيرورة الحياة الاجتماعية. لذلك، يمكن أن تؤول الفئتان الاجتماعيتان المشار إليهما، إلى هذا الوهم، لأنّ انعدام حرّية كلّ فئة منهما كان قد أُخفِي عنهما بكيفية معيّنة تتطابق مع وضعية كلّ منهما ضمن مسار الإنتاج: يعني انعدامُ الحرية في هذا الموضع، تبعية الأفكار والقرارات والأفعال الانسانية التي لا تتأسّس على العقل، أي تحديدا ما كان المفكّرون البرجوازيون يستنكرونه فيما يتعلق بالعصور الوسطى. يُذعن المرء للأحوال والظروف ويخضع للواقع الفعلي. لا يحصل القبول بعلاقات النفوذ بين الطبقات ضمن الشكل المباشر للتسليم والإقرار، بل يحصل من حيث أنّ البشر يأخذون بمصداقية معطيات اقتصادية معيّنة من مثل التقويمات الذاتية للممتلكات والأسعار والأشكال القانونية وعلاقات الملكية، فيسلّمون بها بوصفها وقائع مباشرة أو طبيعية، ويعتقدون أنّهم يتطابقون معها والحال أنّهم يخضعون لها.

لقد شهدت هذه البنية المركَّبة للنفوذ أوج ازدهارها في اللبرالية. ولكنّها تكوّن أيضاً في مرحلة الدولة الكليانية مفتاحا لفهم أنماط ردود الفعل الانسانية. ما زال من الممكن على مستوى الفكر، أن نشتقّ من الدولةِ، علاقاتِ التبعية الاقتصادية التي تؤسس الحياة الاجتماعية، ولكنّ قبول الجماهير الشعبية بالدولة قبولا كلّيا، لا يكون ممكنا إلاّ من حيث أنّ هذه ما زالت لا تكوّن بالنسبة إليها، مشكلا حقيقيا. لهذا سيتعيّن على محاولة مطابقة بنية النفوذ في الحاضر بعلاقات الزعيم والأتباع والنظر إلى القبول بهذه المراتبية على أنّه العنصر الأساسي الوحيد، أن تؤول بالضرورة إلى الفشل. إنّ علاقة النفوذ الجديدة التي تتصدّر اليومَ الفكر والشعور، ليست بالأحرى ممكنة إلاّ من حيث أنّ تلك العلاقة الأخرى التي هي أكثر دُرْجةً في الحياة اليومية وفي الوقت نفسه، أكثر عمقا، ما زالت لم تفقد سلطتها، سلطةً ما تنفكّ تدعمها. الزعامة السياسية فعّالة لأنّ الجماهير الواسعة تتعرّف عن وعي أو غير وعي إلى أنّ تبعيتها الاقتصادية ضرورية، أو على الأقلّ لأنّها لا تفهمها كلّياً، والعلاقة السياسية هي التي توطّد في المقابل هذا الوضع وتثبّته. قد يكون هذا النفوذ الجديد خسر قاعدته الايديولوجية الصلبة، مع نفي علاقة التبعية الفعلية في الاقتصاد، ومع الانقلاب بواسطة المعرفة النظرية، على الضرورة الاقتصادية التي هي في الظاهر غير مشروطة، ومع انهيار النفوذ بالدلالة البرجوازية. وبالتالي، يعدمُ الجوهريَّ والأساسيّ الحكمُ بلا تمييز على الحكومات المتسلّطة والمتنفّذة ومن دون اعتبار البنية الاقتصادية التي تقوم منها مقام الأساس.

أَنَّ تشكيلَ علاقات النفوذ غير المعقولة ودوامَها في شكل غير

خفي، ينتميان إلى العوامل التي توطّد العلاقة الاقتصادية التي هي أعمق منها وتتفاعل معها، فهذا إنّما يصدر عن انتشار البروتستنتية وتوسّعها. ذلك أنّ الأدبيات السياسية والدينية والفلسفية للأزمنة الحديثة مشحونةٌ بتقريظ النفوذ والطاعة وإرادة التضحية وتحمّل فعل الواجب. وحتّى إذا كانت هذه المواعظ التي تشتدّ لهجتها بقدر ما تتناقص ثروة الذين تُوجَّه إليهم، تختلط على نحو يكاد يكون مصطنعا ومتحذلقا، بشعارات العقل والحرية والسعادة لأجل أكبر عدد ممكن والعدالة للجميع، فإنّها تُظهر مع ذلك الجانب السلبيَّ للوضع السائد. لقد اضطُرَّ المرء منذ بدايات النمط الاقتصادي الحديث، إلى تقوية اللغة النافذة للوقائع الاقتصادية التي لا تحثّ على الخضوع إلى علاقات الانتاج بواسطة القهر السياسي والديني والأخلاقي وحسب، بل كذلك بواسطة الرهبة المازوخية والمتهيّبة والملغزة أمام أشخاص وقوى مقدّسة وغير مقدّسة. عندما تُمهّد الفلسفة بذلك وبعد الحرب العالمية [الأولى] لانتصار أشكال الحكم الكلياني، كان بإمكانها أن تستند إلى سنّة قائمة منذ وقت طويل. حتّى ماكس شلر نقد الفكر البرجوازي كما نقده هوبز، لأنّهما كانا يلتمسان تأسيس «مغزى «الخيِّر» و«الشرّير» وماهيتَهما من منظور معايير النفوذ وأحكامه»[1]. يدفع ماكس شلر عنه أنّه يمهّد لما يسمّى «إتيقا النفوذ»، ويمجّد بلا توسيط «القيمة الإتيقية للنفوذ». والحقّ أنّه يؤكّد «ألاّ وجود في مسائل

(١) ماكس شلر، «الشكلانية في الإتيقا والإتيقا المادية للقيمة - Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»، ضمن: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*، المجلّد الثاني، هالّه آن در زاليه ١٩١٦، ص. ١٩٧.

المعرفة النظرية لأيّ «نفوذ» يمكن أن تُعارض دعاواه بشكل مشروع، مبدأَ «حرّية البحث»»، ولكنّه يسلّم إلى جانب ذلك بأنّ «التقويمات الأخلاقية والمقتضيات التي تُبنى عليها «لا يمكن أن تُفهم إلاّ على أساس نفوذ حقيقي» من حيث أنّها تُطبَّق عمليا **في بادئ الأمر** من دون تفهّم، وطبقا لمجرّد أحكام النفوذ وأوامره»[1]. ينتمي فكر ماكس شلر إلى طور المرور من الشكل اللبرالي للدولة إلى شكلها الكلياني. أمّا مضمون علاقة النفوذ الأساسية وبنيتُها فلم يكوّنا غرضاً للفلسفة التي تميّز الطوْريْن كليهما.

ومع ذلك، تُحدِّد هذه العلاقةُ معالمَ العصر وطبيعةَ الأنماط الإنسانية التي تهيمن فيه. فالشكل الراهن للمجتمع يقوم مثله مثل الشكل السابق، على علاقة التبعية التي تسِمه. حتّى العلاقات البشرية الخاصة والمهَنية التي يبدو في الظاهر أنّ لها قانونا يخصّها، تتحدّد بالتبعية التي تتأسّس على نمط الانتاج وتجد مباشرة عبارتها في أنّ الطبقات الاجتماعية كائنة. أمّا نتاجها فهو الفردُ الذي يشعر بأنّه حرّ ويتعرّف مع ذلك إلى أنّ الوقائع المشروطة اجتماعيا، لا تتبدّل، فيتعقّب تحقيق مصالحه الخاصة على أرضية الواقع الفعلي المعطى. قبْل أن يكون للبرجوازية سهم في السلطة السياسية، كانت الحرية والاعتقاد في العقل يتصدّران هذا الوضع الروحيّ، وهما اللذان كان يُفترَض أنْ تُبنى الدولةُ والأخلاق على أساسهما كما تُبنى البراهين الرياضية. وأمّا في ظلّ حكم البرجوازية نفسها، أي في ظلّ اللبرالية، فقد تقدّم البعد الخُبريُّ على ذلك البعد العقلاني. ومع ذلك نرى أنّ

(١) المصدر نفسه، ص. ١٩٨.

العنصرين يتواجدان جنبا إلى جنب بكيفية تكاد تكون عرضية وفي الحياة العمومية لكامل العصر كما في إنتاجاته الإيديولوجية، أعني تلقائيةَ العقل والتنافر، الحرية والطاعة العمياء، القيام الذاتي والشعور بالعجز، انعدام الاحترام والإعجاب الخلو من التمحيص، عدمَ التهاون في ما هو مبدئي والتحيّرَ في ما هو واقع، النظرية الصورية وجمعَ المعطيات الذي يخلو من الفكر. إنّ المؤسسات الثقافية ومجالات اشتغالها، من مثل الكنيسة والمدرسة والأدب وما إليها، تعيد إنتاج هذه التناقضات في طبع الإنسان، وأمّا عدم إمكان مجاوزتها في ظلّ العلاقات القائمة فينتج عن واقع أنّ الأفراد يعتقدون في أنّهم يفعلون بحرّية والحال أنّ المعالم الأساسية للنظام الاجتماعي تخرج عن إرادة هذه الموجودات المعزولة، وبالتالي لن يستطيع البشر إلاّ أن يعاينوا ويثبتوا حيثما وسعهم أن يتدبّروا حياتهم، فتلك الحرّية إنّما تُعْوزهم وهي التي يحتاجون إليها أكثر فأكثر، ولاسيّما في تنظيم وتوجيه السيرورة الاجتماعية للعمل ومن ثمّ العلاقات البشرية بعامّة، طبقاً للعقل، أعني طبقا لخطة موحّدة لأجل مصلحة الجميع. والممثّل الجيّد لهذا النظام اللبرالي كما نجده بعدُ ضمن الفئات البرجوازية القوية نسبيا، إنّما يقدّم صورة عن الحرية والانفتاح والإرادة الطيبة. يعتبر نفسه الضدّ للعبد، ولكنّ حسّ العدالة عنده وتحقّقه من مرمى قراراته يبقيان دائما في إطار حدود وضعتها الآليات الاقتصادية، فلا نجد لهما عبارة في نظام الجملة الاجتماعية. هذه الحدود التي يقرّ بها ويتعرّف إليها، يمكن أن تتغيّر في نظره وفي نظر الآخرين، حدّ أنّه يجد نفسه وذويه يتسوّلون من دون أن يكون لهم أيّ ذنب في ذلك. ويمكن أن تُستشعَر هذه الحدود والحواجز حتّى في حرّيته وطيبته

وحسّ الصداقة لديه. قلّما يكون سيّدَ نفسه على العكس مما قد يبدو ذلك لأوّل وهلة. ذلك أنّ شعوره الذاتي بالاستقلالية وما يناظره من احترام لحرّية بني جنسه وكرامتهم، هما على الرغم من حسن سريرته، مجرّدان وساذجان.

أمّا الواقعة الاجتماعية التي يكرّس الإقرارُ بها بوصفها واقعة طبيعية، علاقاتِ التبعية بأكثر الأشكال حالّيةً، فهي التفاوت في المِلْكية. على الفقير أن يعمل كادحاً لكي يحقّ له أن يعيش، لا بل عليه أنْ يشعر بأنّ هذا العمل نعمة عظيمة بقدر ما يتضخّم في بنيته، الجيشُ الاحتياطي للصناعة، وهذا ما يفعله الفقير طالما أنّه ينتمي إلى نمط النفوذ البرجوازي. إنّ بيع قوّةَ عمله «بمحض إرادته» هو الذي يحدّد النماء المستمرّ لسلطة المهيمنين، وأمّا الفرق بين كسْب وثروة الطبقتيْن، فينمو بشكل خيالي. وبما أنّ تلك المهارات المعزولة والاستثنائية التي لم تزل في السابق تكوّن فرَصا معيّنة للترقّي الاجتماعي وأكذوبة تجعل الجميع يسلّمون بالتناغم بين اللذة والعمل، قد صارت ممّا لا يُعتدُّ به بالنظر إلى تفاقم الطابع غير المعقول للمنظومة وإلى العوامل الخارجية التي تحدد المصير الشخصيّ، فإنّ التضارب والتنافر بين الحياة الجيّدة وسلّم الصفات الإنسانية ما انفكّا يظهران للعيان بشكل أوضح. والحال أنّ المبادئ العقلية هي التي تحدّد في صورة مجتمع عادل، منابَ كل فرد من استغلال الطبيعة، فإنّه يُترك هنا إلى الصدفة، والتسليم بهذه الصدفة إنّما يتطابق مع تقديس مجرّد النجاح الذي هو آلهة العالم الحديث. فهو لا يقوم على أي ارتباط معقول بمجهود سيفوق مجهود الآخرين من حيث القوة والفكر والتقدّمية؛ بل الأمر يتعلّق بمجرّد واقعةِ أنّ

أحدهم قد بلغ مبلغا وأنّ له مالا وسلطة وعلاقاتٍ ترفعه فوق الآخرين وتُرغمهم على أن يكونوا في خدمته. لقد انسحبت الرعاية الواعية للعدالة الاجتماعية إلى قاعات المحاكم حيث تبدو على أنّها منشغلة بالجوهر، بالسرّاق والقتلة، ولا تعبأ بالصراع السياسي. وأمّا الحكم الأعمى الذي ينطق به الاقتصاد، هذه المنظَّمة الاجتماعية الأقوى التي تقضي على جزء كبير من الانسانية ببؤس لا معنى له وتقهر ما لا يُعدّ ولا يحصى من الاستعدادات والقدرات، فيُتعرّف إليه ويُسلَّم به على أنّه ممّا لا رادّ له، وبكيفية عينية على أنّه يفعل ضمن فعال البشر. هذا الظلم الكلّي الذي يُعطى له ظاهرُ الضرورة ولم يعدْ يعدّله طبقا للتديّن الفلسفي الحديث، الجحيمُ الذي كان يُحمل على كامل محمل الجدّ ولا النعيمُ الفعلي للموعودين بالغبطة، إنّما يؤثّر بدوره في تلك العدالة الجارية ويخلع كلّ قيمة حتّى عن إرادتها الطيّبة، ليس فقط لعلّة أنّ تلك المنظمة الاقتصادية عادة ما تكون قد حكمت على المعنيين بهذه العدالة من قبْل أن يرتكبوا جرما، بل لأنّه يكون قد حُكم عليهم مسبَّقاً في أفكار القضاة ومشاعرهم. إذا كانت الحقبة التي شهدت صعود هذا النظام لم تزل كما فسّرنا أعلاه، تعكس شيئا من المعقولية في توزيع السعادة والامتيازات، فإنّ هذا النظام يعدم اليوم تلك الضرورة المعقولة نظرا للتسوية بين الوظائف في العمل وللتمكّن من جهاز الانتاج والتنامي المطّرد للمهارات البشرية ومن ثمّ للثروة الاجتماعية.

لكن، لا أحد يتحمّل مسئولية ذلك، إذْ حدود الحرية هي في الوقت نفسه حدود الإيقان والوعي. يجب على كلّ واحد أن يرعى نفسه بنفسه. «الخلاص لمن استطاع»: هو ذا مبدأ الجماهير الفوضوية

التي لا تبالي بالانهيار، المبدأَ الذي يؤسّس كلّياً الثقافة البرجوازية. إذا كان تاريخ العالَم بعامة محكمةَ العالم، فإنّ أحكامه الجزئية تقوم على الاختيارات التي يتّخذها الآباء وعلى وضعية سوق الشغل وعلى سوق البورصة. أمّا المراتبية في هذا المجتمع التي تعيد إنتاج نفسها بهذه الكيفية، فلا يُتعرّف إليها في الظاهر على أنّها مشروعة، بل يُسلَّم بها بوصفها ضروريةً، ومن ثمّ بوصفها في الختام ومع ذلك، مشروعةً. إنّه نفوذٌ خلو من الروح وفي الوقت نفسه، نفوذ له في الظاهر، طابعُ المعقولية. أمّا الاعتقاد الساذج في هذا النفوذ فيتبدّى في تصوّر إله حكيم غاياته خارقةٌ لا يمكن سبرها. ينعكس هذا النفوذ في نظرية الغفران التي لا يعرف أيّ إنسان طبقا لها، هل ولماذا سيُنتخَب ليفوز بالحياة الأزلية أو ليكون من الخاسرين. لكنّ هذا النفوذ بدلالة القبول بالتبعية، ليس متضمَّنا في الدين وحسب، بل كذلك في جميع التصوّرات البشرية الفنية أو اليومية. فهو يشمل أيضاً النفوذ الموضوعيّ والصناعيّ، ومثاله المعرفة التي يمتلكها الطبيب. ذلك أنّ البختَ الذي جعله على أساس كوْكبَةٍ من المصادفات العرضية، يتلقى تكوينا ويكتسب قوّة التأثير، يبدو له ولمرضاه على أنّه حصيلةٌ لموهبة أعظم وقيمة إنسانية أعلى، وبإيجاز على أنه صفة طبيعية، بدلا من أن يكون أمرا مشروطا اجتماعياً، ويظهر هذا الوعي بأكثر قوّة بقدر ما يكون المريض عاجزا على أن يقدّم شيئا للطبيب، تبعا لوضعيته الاجتماعية أو لثروته أو على الأقل وفي الختام، تبعا لأهمية مرضه. إنّ الصفة الجوهرية لهذا النظام، أعني أنّ العمل يُنجَز في ظلّ قيادة مراكز النفوذ التي صارت إلى هذا بواسطة المُلك أو مصادفات حسنة أخرى، وباتت عاجزة أكثر فأكثر على تبرير هذا الوضع بغير حجّة أنَّه الوضع

الطبيعي للأشياء، هذه الصفة تلوّن كلّ ما يُدعى اليوم، عقلا وأخلاقا وشرفا وعظمة. وهي تشمل وتشوّه حتّى القيمة الفعلية والمعرفة الفائقة والقدرة العملية. لا تبدو مراكز النفوذ تلك على أنّها خير للجماعة بقدر ما تبدو على أنّها عنوان حقّ في السيطرة والاستغلال، وأمّا فيما يتعلّق بالهيْبة التي تعود إليها، فإنّ المرء يلاحظ جيّدا أنّها تشتدّ أيضاً أمام الحساب الجاري في البنك، من حيث يعمل مالكوه في المقابل، على مضاعفته أكثر فأكثر، ومن حيث أنّ هذه الهيْبة لا تقف عند «العبقرية»، بل تُضفي على هذه وذاك الرونق نفسَه.

لا أحد رأى بوضوح الترابط بين هذا الوضع العامّ والفلسفة المثالية، أكثر من نيتشه. فهو يقول[1] إنّ هيغل «قد غرس في الأجيال التي تشبّعت بفكره، ذلك الإعجاب بـ«سلطة التاريخ» الذي يتحوّل عمليا وفي كلّ طرفة عين، إلى إعجاب مكشوف بالنجاح ويُفضي إلى عبادة وثنية للواقع: عبادة يتمرّن المرء الآن في إطارها، على الشعار الألماني الأصيل والأسطوري جدّاً الذي يقول بوجوب أن نأخذ في الحسبان الوقائع. لكنْ، مَنْ تعلَّم في بادئ الأمر أن يطأطئ رأسَه وينحني أمام «سلطة التاريخ»، يفضي به الأمر في نهاية المطاف، إلى القبول على طريقة الحركات الميكانيكية للصينيّ، بكلّ سلطة، سواء كانت عندئذ سلطة الحكومة أو سلطة الرأي العامّ أو سلطة الأغلبية العددية، فيحرّك أطرافه طبقا للإيقاع الذي على منواله تحرّك أيّ

(١) نيتشه، «الاعتبار الثاني الذي لا يواتي العصر - Zweite unzeitgemässe Betrachtung»، ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Werke*، نشرة موزاريون، المجلّد السادس، ص. ٢٩٨ والتي تليها.

«سلطة» الخيوط. إذا كان كلّ نجاح ينطوي على ضرورة عقلية وإذا كان كلّ حدث انتصارا للمنطقيّ أو للـ«فكرة»، فما علينا عندئذ إلاّ أنْ نسارع بالركوع فنجثو أمام كامل أصناف «النجاح»! ماذا؟ ألم تعد توجد أيّ ميثولوجيا مهيمنة؟ ماذا؟ هل تكون الأديان بصدد الاندثار؟ أنعموا النظر فقط في دين السلطة التاريخية، وانتبهوا إلى كهنة ميثولوجيا الأفكار وإلى رُكبهم المجروحة [من جرّاء الركوع]! ألا تمشي الفضائل كلّها على خطى هذه العقيدة الجديدة؟ أوْ: أليس نكرانا للذات أنْ ينطفئ الإنسان التاريخيُّ ليتحوّل إلى انعكاس موضوعي للمرآة؟ أليس كرَما أن يتخلّى المرء عن كلّ سلطة في السماء وعلى الأرض، لأنّه يعبد في كلّ سلطة، السلطةَ في ذاتها؟ أليس عدْلا أن يمسك المرء الميزان بيديه ويتفحّص جيّدا أيّ الكفّتيْن يرجّح بوصفها الأقوى والأثقل؟» إنّ مجرّد واقعِ أنّ الحال الخارجية عن الإنسان التي هي المُلك تُجيز له في الأزمنة الحديثة أن يجعل الآخرين في الخدمة، يخفض إلى مرتبة ثانوية كلَّ الأنظمة القيمية الأخرى التي كانت جارية في الحياة العامة وكان لها دور فيها. والفئات الاجتماعية التي يتعيّن عليها أنْ تتأقلم مع الواقع الفعلي القائم وتأمل تحسين وضعيتها فيه، إنّما تتمسّك بمشروعية الاعتقاد في ضرورة هذه العلاقة الأساسية، حتّى بعد أن صارت منذ وقت طويل، عائقا يحول دون ذلك. لا بدّ أن يوجد «أيّ» نفوذ، ولا تعني تلك الفئات به النفوذَ الحقيقيَّ الذي يقوم على الملكية الخاصة، بل نفوذَ الدولة الذي يُرغمها على الخضوع إلى هذه ويرفع عنها إمكان أخذ القرار. دوائرُ الحياة الفكرية كلُّها مشحونةٌ بالسعي إلى التمسّك بهذا الوضع الروحي وإن أمكن، إلى توسيعه وبسطه على السكّان جميعاً.

أمّا نتيجته، أي القبول بالمراتبية الاجتماعية المعطاة وبنمط الانتاج الذي تقوم عليه، كما أشكالُ الوعي والدوافع النفسية التي تقترن بهذا القبول، فإنّما تنتمي إلى تلك العناصر الفكرية التي بواسطتها تظهر الثقافة بوصفها مِلاطا لبنيان اجتماعي يكاد يتهاوى من فرط التصدّع والتشقّق.

لا تتطابق القوة النفسية الجبّارة التي يقتضيها التخلّص من نمط التفكير المهيمِن، مع انعدام النفوذ الذي يفضي إلى الفوضى، ولا مع ثقافة العارف الذي يعلم كيف يميّز الكفاءة الحقّ من الشعوذة. طالما أنّ الحكم الخبير يقتصر على الموضوع المعزول، فإنّه لا يتطابق معه من حيث لا يُظهر التقابل بين النتاج الفعلي في الفنّ والعلم، والعلاقات المهيْمنة. وعلى العكس من ذلك، موقف الفوضويين المناهض بشكل أساسي، للنفوذ، هو مبالغة في وعي البرجوازية وعيا ذاتيا بحرّيتها التي ينبغي تفعيلها الآن وفي كلّ مكان وعندما يريد المرء ذلك: وهذا إنّما هو نتيجة للرؤية المثالية التي ترى أنّ الشروط المادية لا دور لها. بيد أنّ السيرورة الاجتماعية للعمل تقتضي أكثر المعارف تنوّعا، والتخلّي عن الفصل بين وظيفة التسيير ووظيفة الإنجاز ليس يوطوبيا وحسب، بل سيعني السقوط في ما قبل التاريخ. إنّ المناقضة الحقيقيّة للمفهوم البرجوازي للنفوذ تقوم على تخليصه من المصالح الأنانية ومن الاستغلال. وترتبط هذه المناقضة بفكرةِ شكلٍ اجْتماعي أرقى هو اليوم ممكنٌ. لن تكون لمقولة النفوذ دلالةٌ مغايرة إلاّ عندما تنفصل وظيفتا تسيير العمل وإنجازه عن كون الحياة طيبة أو سيّئة، ولا تُوَزَّعان على طبقتين اجتماعيتيْن يُمَايَزُ بينهما بكيفية ثابتة. في المجتمع الفرداني، الاستعدادات تكوّن هي أيضاً مُلكا يُضاف إلى

رأس المال، وفي غالب الأحيان تنبع في جزء كبير منها من رأس المال، أي من التكوين الجيّد والتشجيع على النجاح. لكن، إذا لم تعد الخيرات التي يحتاج إليها البشر في معاشهم، تُنتَج ضمن اقتصادِ القائمون على الإنتاج فيه هم في الظاهر أحرار، يتعيّن على بعضهم من حيث هم فقراء، أنْ يكونوا في خدمة البعض الآخر، في حين يُرغم هؤلاء على ألاّ يُنتجوا إلاّ للمعدَمين، وليس لإشباع الحاجات الإنسانية، بل إذا كان الإنتاج قد تحوّل إلى مجهود مخطَّط للإنسانية جمعاء، فإنّ حرّية الفرد المجرّد التي كانت في واقع الأمر مقيَّدة، تتحوّل عندئذ إلى عمل تكافُليّ للأعيان الّذين لم تعدْ حريّتهم بالفعل محدودة إلاّ بالضرورة الطبيعية. يخضع هؤلاء بالفعل في نظام عملهم، إلى نفوذ ما، ولكنّ هذا النفوذ لا يسهر إلاّ على إتمام مخططاتهم ومشاريعهم المعلنة التي ليست هي نتاجا لمصالح طبقية متضاربة. ستكون هذه المصالح قد فقدت أساسها واضمحّلت ضمن الجهد الجماعي. ليس الأمر الذي يصدر من الخارج سوى تعبير عن مصلحتهم الخاصّة، لأنّ هذه هي في الوقت نفسه المصلحة العامّة. في نظام وخضوع الذين يصارعون من أجل هذا الوضع، إنّما ترتسم فكرةُ نفوذ مغاير. وعليه فإنّ مجرّد واقعة الخضوع غير المشروط لا تقدّم أيّ مقياس لبنية علاقة تقوم على النفوذ. إنّ الشكلانية التي تقوم على المقابلة بين العقل والنفوذ، وعلى الإقرار بأحدهما والاستهانة بالآخر، الفوضويةَ والاعتقاد السياسي الراسخ في النفوذ، لم تزل تنتمي إلى الحقبة الثقافية عينها.

III. الأسرة

إنّ علاقة الأفراد بالنفوذ التي تتعيّن مسبّقا في الأزمنة الحديثة، بضرب جزئي من مسار العمل، تحدِّد التفاعل المستمرّ بين المؤسّسات الاجتماعية وإنتاج وترسيخ أنماط الطبائع التي تناظرها. لا تتولّد هذه الفعالية عن الإجراءات الواعية التي تسنّها الكنيسة والمدرسة والجمعيات الرياضية والسياسية والمسرح والصحافة وما إليها، بل هذه الوظيفة هي أكثر ممّا يتحقّق بالأفعال الموجّهة عن قصد، لتكوين البشر، لأنّ فعاليتها موسوطةٌ بالتأثير الدائم للأوضاع المهيمنة، وبالقوّة المشكِّلة للحياة الخاصة والعامة، وبأنموذج الأشخاص الذين يلعبون دورا في تحديد مصير الأفراد، وبإيجاز، هي وظيفة تجري على أساس مسارات لا يسيطر الوعي عليها. يقول هلفيتيوس[١]: أعتبر الإنسان «تلميذا للموضوعات التي تحيط به ولجميع الوضعيات التي يوجد فيها بالصدفة، وفي الختام لكلّ ما يحدث له». إذا كان الجوع والخوف من وجود بائس يرغمان الأفراد على العمل، فإنّه على كامل القوى الاقتصادية والثقافية أن تجدّد فعلها في كلّ جيل، لكي تجعله قادرا على هذا العمل في شتّى أشكاله. «ليس الفكر والمهارة لدى البشر سوى نتاج لرغباتهم ولوضعيتهم الجزئية»[٢]. أمّا الرغبات بدورها فتشكّلها بكيفية معيّنة،

(١) كلود آدريان هلفيتيوس، **في الإنسان** ـ *De l'homme*، ضمن: **الأعمال الكاملة**، المجلّد الخامس، لندن ١٧٧٨، ص. ١٨٨ [الشاهد من ترجمة م. ه.]

(٢) المصدر نفسه، المجلّد الثالث، ص. ١٣٧.

الوضعيةُ الاجتماعيةُ وضروب شتّى من القوى التكوينية التي تجتمع فيها. للأسرة دلالة بعينها ضمن العلاقات التي تؤثّر بشكل حاسم على الطبيعة النفسية لجزء كبير من الأفراد بواسطة آليات واعية وغير واعية. فالأحداث التي تحصل في ظلّ الأسرة، تكوّن الطفل منذ الصغر وتؤدّي دورا حاسما في تطوير استعداداته وقدراته. وكما ينعكس الواقع الفعلي في وسط هذه الدائرة، يقع الطفل الذي ينمو داخلها، تحت تأثير هذا الواقع. تسهر الأسرة بوصفها أحد أهمّ التنظيمات التربوية، على معاودة إنتاج الطبائع البشرية على المنوال الذي يقتضيه المجتمع، وتقدّم لها في جزء كبير، القدرة اللازمة على ذلك السلوك التنفّذي المخصوص الذي يكوّن بقدر معتبَر، شرط قيام النظام البرجوازي ودوامه.

لقد وقع التشديد على وظيفة الأسرة هذه باعتبارها نشاطا واعيا، في عصر الإصلاح والاستبداد بخاصّة. ذلك أنّ تعويد الفرد على ألاّ ييأس من ذلك العالم القاسي الذي ما انفك يتوسّع فيه النظام الجديد للعمل، بل على أن يواجهه، كان يقتضي أن تتحوّل القسوة الباردة إزاء نفسه والآخرين، إلى طبع مغروز فيه. والحقّ أنّ المسيحية كانت قد تعرّفت قبل ذلك الوقت بكثير، إلى مهمّة الأسرة في التنشئة على السلوك التنفّذي في المجتمع. ومثاله أنّ أوغسطينوس كان يعلّم «أنّ سِلم الأسرة يرتبط بسلم الجماعة، أي أنّ الوفاق المرتَّب للأهالي في ما يتعلّق بالأوامر والطاعة يرتبط بالوفاق المرتَّب للمواطنين في الأوامر والطاعة. لهذا يحصل لربّ الأسرة أن يستعير من قوانين الجماعة، القواعد التي ينبغي على نحوها أن يسوس بيته، حتى يتلاءم

ذلك مع سلم الجماعة»[١]. بيد أنّ لوصية أوغسطينوس هذه دلالةً أعمّ من الصرامة التي فُرضت بعد ذلك، على ربّ الأسرة. كان أوغسطينوس يلتمس تربية المسيحيّ على أساس أن يصير مواطنا صالحا، وكان يبحث عن سبيل تأسيس التناغم بين الدولة والكنيسة. لقد ساعدت البروتستنتيةُ شكل المجتمع الذي كان يُعَدّ له، على إرساء تلك الفكرة التي بمقتضاها يحلّ العمل والكسب والتمكّن من رأس المال بوصفها غاية في ذاتها، محلَّ الحياة المركَّزة على السعادة الدنيوية أو حتى الأخروية. لا ينبغي للإنسان أن ينحني أمام الكنيسة كما حدث في الكاثولوكية، بل عليه أن يتعلّم على الإطلاق الخضوع والطاعة والعمل. حتّى الطاعة لم تعد تجري بالجوهر مجرى الوسيلة في تحصيل الغبطة، أو تُحدّد بكيفية راسخة بواسطة نظام دنيوي وإلهي، بل صارت في ظلّ الاستبداد أكثر فأكثر، إلى فضيلة تنطوي على قيمتها في حدّ ذاتها. ينبغي كسر شوكة الإرادة الشخصية للطفل وتعويض الرغبة الأصلية في التطوير الحرّ لغرائزه واستعداداته، بالقهر الباطن على الخضوع غير المشروط للواجب. إنّ الخضوع للأمر القطعي للواجب كان من البداية هدفا واعيا للأسرة البرجوازية. وإذا كان أبناء الأمراء الإيطاليين قد تمتّعوا في النهضة، مع بعض الاستثناءات القليلة[٢]، بمزايا التنشئة على قاعدة الانسانوية، وهو ما

---

(١) أوغسطينوس، **حاضرة الله** ـ *De civitate Dei,* XIX س. ١٦، نقله إلى الألمانية آلفريد شرودر، مكتبة آباء الكنيسة، المجلّد الثامن والعشرون، كنمتين ومونشن، ١٩١٦، ص. ٢٣٧.

(٢) نجد مثالا على ذلك في العمل الرائع لفيتورينو رامبالدوني لأجل الأطفال الفقراء. أنظر: **متن البيداغوجيا** ـ *Handbuch der Pädagogik*، لانغنسلتسا ١٩٢٨، ص. ١٩٠.

كان يبدو على أنّه يمهّد لِهِلّ حقبة جديدة سعيدة، فإنّ الطفولة قد صارت في البلاد التي كان فيها للاقتصاد وزنٌ هام بعد اكتشاف الطريق البحرية إلى شرق الهند، أعني في هولندا وإنجلترا، إلى شأن بات يُحمل أكثر فأكثر، على محمل الجدّ ويخضع إلى قمع أشدّ.

في تاريخ تطوّر الأسرة من حقبة الاستبداد إلى الحقبة اللبرالية، يبرز طورٌ جديد يشدّد أكثر على التنشئة لأجل النفوذ. لم تعد الطاعة هي المطلوبة، بل المطلوب هو على العكس من ذلك، استعمال العقل. مَن يعاين العالَم بنظرة واقعية وحسب، سيرى أنّه على الفرد أن يطيع ويخضع. ومن يريد بلوغ شيء ما، وبعامّة من لا يريد أن يتخلّف ويهلك، عليه أن يتعلّم كيف يجعل الآخرين يقبلون به. إنّ التصوّر البروتستنتيَّ يمهّد هو أيضاً لهذه التنشئة التي تقوم على الحسّ الواقعي الذي يُفضي إليه كلّ مقصد بيداغوجي جيّد في المراحل الأكثر تطوّرا للمجتمع البرجوازي. وهذا «موجود في الفكرة المؤسِّسة للّوثرية التي ترى في التفوّق البدني الذي تضعه الطبيعة، تعبيرا عن علاقة تراتبٍ تنبع من مشيئة الله، وفي النظام الثابت الغايةَ الرئيسية للتنظيمات الاجتماعية كلّها. فربّ الأسرة هو ممثّل للحقّ وصاحب سلطة لا تقبل المراقبة، وهو ربّ العمل وراعي النفوس وقِسّ آل بيته»[1]. هذا الواقع الطبيعي، القوة البدنية للأب، يبدو في البروتستنتية على أنّه في الوقت نفسه، واقع أخلاقي ينبغي احترامه.

---

(١) إرنست ترولتش، **النظريات الاجتماعية للكنيسة والمجموعات المسيحية** - *Die Soziallehren der christilichen Kirchen und Gruppen*، توبنغن ١٩٢٣، ص. ٥٥٧ والتي تليها.

بما أنّ الأب هو **فعليا** الأقوى، فهو الأقوى أيضاً في **الحقّ**، وليس على الطفل أن يأخذ فقط بعين الاعتبار هذا التفوّق، بل عليه في الوقت نفسه أن يحترمه من حيث يضعه في الحسبان. وضعية الأسرة هذه التي تحدّد تطوّر الطفل، إنّما تتضمّن إلى حدّ بعيد، بنيةَ النفوذ التي يقوم عليها الواقع الفعلي خارج الأسرة: على الفرد أن يقبل بأشكال التفاوت التي تطغى على شروط الوجود ويجدها قائمة مسبَّقا في العالَم، ويجب عليه في ظلّ افتراضها، أن يمضي في حال سبيله، فلا يحقّ له أنْ ينال منها. ذلك أنّ التعرّف إلى الوقائع يعني التسليم بها. إذا كانت الفوارق التي وضعتها الطبيعة، تنبع من مشيئة الله، فإنّ الفقر والغنى هما أيضاً معطيان طبيعيّان. وبما أنّ الطفل يحترم في قوّة الأب، رابطة أخلاقية، ومن ثمّ يتعلّم كيف يحبّ في وجدانه، ما يتعرّف عليه بذهنه على أنّه موجود ثابت، فإنّه يتلقّى أوّل تكوين يقوم على علاقة النفوذ البرجوازية.

إذا كانت للأب دعوى أخلاقية في إخضاع غيره لقوّته، فليست العلّة في هذه الدعوى أنّه يبدو أهلا لذلك، بل يبدو على أنّه أهل لذلك لأنّه الأقوى. لا ريب أنّ بسط سلطة البيت الأبوية كانت في بدايات النظام البرجوازي، شرطا لازما للتقدّم. فسيطرةُ الفرد على النفس وحسُّ العمل والانضباط والقدرةُ على التمسّك بأفكار معينة والتعقّلُ في الحياة العملية وإعمالُ الفهم والمثابرةُ في مزاولة نشاط بنّاء كما التمتّعُ به، هي صفات لم يكن من الممكن تطويرها في سياق معطى، إلاّ تحت إمرة الأب وبتوجيه منه، الأب الذي تكوّن هو نفسه في مدرسة الحياة. لكن، بما أنّ هذه الغائية لا يُتعرَّف إليها في عللها

الاجتماعية الحقيقية، بل تُحجب بواسطة إيديولوجيات دينية أو ميتافيزيقية وتبقى بالضرورة معتَمة، فإنّه لا يزال ممكنا أن تبدو على أنّها مثالية في عصر تقدّم فيه الأسرة المصغّرة في كثير من الأحيان ظروف تنشئة بائسة بالقياس مع الإمكانات البيداغوجية والتكوينية للمجتمع. وهذا يصدق أيضاً على الوظائف الأخرى للأسرة. للأسرة في مجرى التاريخ، وظائفُ متنوّعة جدّا، وظائف لا تُحصى ولا تُعدّ. مقارنةً بالعصور التي كانت الأسرة تكوّن فيها الجماعة التي تهيمن على الإنتاج، لم تفقد الكثير من وظائفها وحسب، بل شملت تغييرات عامّة الوظائفَ المتبّقيةَ أيضاً. في عام ١٩١١ عدّد مولّر-لير[١] الوظائف التالية: تدبير المنزل، الإنجاب، رعاية الأطفال وتربيتهم، التنظيم الديموغرافي، المحافظة على النوع، التكوين الاجتماعي، رعاية المسنّين والمرضى، امتلاك رأس المال ونقله عن طريق الإرث. تعجّ الأدبيات السوسيولوجية بإثباتات حول أنّ الأسرة قد صارت هي أيضاً بالنسبة إلى تلك المسارات الاجتماعية، هيكلا إشكاليا، حتّى عندما تصدق ويتعيّن أن تصدق إمكانية التأقلم بوصفها من حيث القاعدة، أمرا مفروغا منه، لأنّ خصائصها الجوهرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بدوام المنظومة الاجتماعية. «ما ينفكّ يتوطّد الشعور في العلَن، بأنّ الأسرة من حيث هي وحدة اجتماعية أو مسار اجتماعي، يمكن أن تنقلب أحوالها بكيفية ملحوظة، وبأنّه من المرجّح مع ذلك أنّ أساس الحياة الأسرية وبخاصةً منزلتها من مسار التطوّر الجاري، لن

---

(١) ف. مولّر-لير، **الأسرة** ـ *Die Familie*، مونشن ١٩٢١، ص. ٩٢٠.

يشهدا تغييرات كبيرة لا من حيث الدرجة ولا من حيث التوسّع»[1].

في الحقيقة تمثّل الأسرة أحد الأشكال الاجتماعية التي تؤدّي بوصفها عناصر مكوّنة للبناء الثقافي الراهن، وظائفها الضرورية في حدّ ذاتها بشكل يزداد سوءا يوما بعد يوم، نتيجةَ التناقضات والأزمات التي ما انفكّت تشتدّ، ومن دون أن يكون من الممكن تغييرها خارج السياق الاجتماعي بأكمله. أيُّ محاولة لتحسين الكلّ انطلاقا من هذا الموضع، تبقى بالضرورة على الأقلّ في الوقت الحاضر، قطاعية وطوباوية، وتحيد عن المهام التاريخية الملحّة. ومع ذلك، النجاح في المجالات الاجتماعية المركزية إنّما يؤثّر مثله مثل أيّ ردّ فعل عامّ، على حياة الأسرة، ذلك أنّها تظهر في كلّ لحظة وعلى الرغم من استقلاليتها النسبية وقدرتها على المقاومة، على أنّها تابعةٌ لدينامية المجتمع بأسره. القمع المفرط هو الذي يحدّد صرامة النفوذ التربوي، فينعكس تقييد السلطة والتسيّد في الوجود العمومي، على قابلية تحمّل النظام الأسريّ. بيد أنّه كان يبدو للطفل البرجوازي في القرون الأخيرة، أنّ تبعيته للأب المشروطةَ اجتماعيا، هي حصيلة أوضاع دينية أو طبيعية، فلا يجرّب طبقا للقاعدة العامّة، أنّ السلطة الأبوية ليست مباشرة، إلاّ في حالة الصراع القصوى: عندما تكون قوى الدولة تحت تصرّف الأب قصد ثني الإرادة المتمرّدة وكسر شوكة الطفل.

---

(١) إ.س. لينمان، «تحوّل الأسرة ـ The Family in Transition»، ذكره رويتر وورونّر، *The Family, Source Materail for the Study of Family and Personality*، نيويورك ولندن ١٩٣١، ص. ٢٧ [الشاهد من ترجمة م. ه]

يوجد في التصوّر البروتستنتيّ للذات الإلهية تعبيرٌ مباشر عن تشْيِئَة النفوذ. ومثاله أنّه ليس على البشر أن يطيعوا الله ويمجّدوه لأنّ الله حكيم رحيم. بهذه الكيفية سيصدق النفوذ باعتباره علاقة يخضع فيها طرف إلى طرف آخر على أساس تفوّق موضوعي وفعليّ؛ ومن ثمّ سيتضمّن النفوذ الميلَ إلى أن ينتسخ بنفسه، من حيث أنّ الطاعة ستحرّر في نهاية المطاف، الخاضع من خضوعه. لكنّ هذا التصوّر يتناقض مع الممارسة الاجتماعية المهيمنة حيث يفضي القبول بالتبعية إلى تعميقها وتوطيدها بلا انفصال. في وعي الحاضر لا يبدو النفوذ البتّة على أنّه علاقة، بل بوصفه خاصّية للمتسّيد والمهيمِن لا تقبل النسخ، أي بوصفه فرقا نوعيّا. وبما أنّ كيفية التفكير البرجوازية لا تتعرّف على قيمة الممتلكات المادية والفكرية التي يستعملها البشر يوميّا، باعتبارها شكلا للعلاقات الاجتماعية، بل تطرحها من التحليل العقلاني إمّا بوصفها خاصيات طبيعية للأشياء أو على العكس من ذلك، بوصفها محضَ تقويمات اعتباطية، فإنّها تفهم النفوذ أيضاً بوصفه صفة ثابتة، طالما أنّه لا يُنفى بعامّة على نحو فوضوي. يقول كيركغارد في فكرة أساسية حول النفوذ[1] إنّه «من المسلَّم به أن يكون لملِك نفوذٌ. لكن ما الذي يكاد يصدم المرءَ حين يرى ملكا يشتغل بأمور الفكر، ملكا فنّانا وهلمّ جرّا؟ يصدر هذا بالفعل عن تشديد المرء بالجوهر على النفوذ الملَكي، وشعوره عند مقارنته بالتعيينات العامّة للاختلاف البشري، بأنّها من قبيل الزائل والعرضي والمصادفة

(١) كيركغارد، **في مفهوم ما يُصطَفَى** ـ *Der Begriff des Auserwählten*، نقله إلى الألمانية ثيودور هيكر، إنسبروك ١٩٢٦، ص. ٧٤؛ أنظر أيضاً ص. ٣٢٤.

الهدّامة. يمكن للمرء أن يسلّم بأنّ لمجلس حكومي نفوذا ضمن الدائرة المعيّنة التي له. ما الذي سيصدم المرءَ عندئذ حين يرى أنّ هذا المجلس سيعبّر بالفعل في مراسيمه وقراراته على سبيل المثال، عن الفكر والدهاء والعمق؟ لأنّ المرء يشدّد على النفوذ نوعيّاً. التساؤل هل الملك عبقريّ حتّى تلزم طاعتُه في حالة أنّه كذلك، هو في الأساس، قدح في الذات الملَكية، ذلك أنّ هذا التساؤل يتضمّن تشكيكا في الخضوع وفي النفوذ. أن يُطاع مجلسُ الوزراء بشرط أن يعبّر عن الذكاء والفطنة، يعني في الأساس الاستهزاء به. إذا كرّم المرء أباه على أساس مواهبه الفكرية الخارقة، فذلك تجديف». إذا كان كيركغارد يشير بصريح العبارة في غير هذا الموضع، إلى أنّ النفوذ على الأرض ليس إلاّ «زائلا» وأنّ الأزلية تُعدمه، فإنّ تصوّره للنفوذ، مثالَ النفوذ، يتّضح في تصوّره للذات الإلهية. «حين يقول ذو نفوذ لامرئ: «امضِ» [في حال سبيلك]، ويقول غيرُ ذي نفوذ: «امضِ»، فإنّ لفظ «امض» ومضمونه متطابقان [في الحالتيْن]؛ إذا أردنا أن نقدّر الأمر من منظور استطيقي، فلا اختلاف بينهما، ولكنّ الاختلاف يتأتّى من النفوذ. إذا لم يكن النفوذُ الآخرَ (تو إيترون)، وإذا افتُرض أنّه لا يشير إلى مجرّد إمكان كامن داخل الهوية، فإنّه لا وجود لأيّ نفوذ... عندما يقول المسيح «هنالك حياة أزلية»، ويقول طالب اللاهوت بيترسون «هنالك حياة أزلية»، فإنهما يقولان نفس الشيء؛ لا يوجد في القول الأوّل استنباط وتفصيل وعمق وثراء فكريّ أكثر ممّا يوجد في القول الثاني. من منظور التقويم الاستطيقي، للقوْلين نفس الوجاهة. ومع ذلك، ثمّة فرْق نوعيّ أزليّ قائم بين القولين. يمتلك المسيح بوصفه الله-الإنسان، النفوذ بما هو صفة نوعية

لا يمكن لأيّ أزل أن يوسّطها أو أن يضع المسيح في درجة تعدل المساواة الجوهرية بين البشر. وبالتالي، المسيح كان يعلّم باسم النفوذ. أن يتساءل المرء هل للمسيح عمق نظر، هو تجديف ومحاولة مضمرة (عن وعي أو عن غير وعي) لنكرانه، إذْ في السؤال تشكيك في نفوذه، وسعيٌ إلى إخضاعه بكيفية مباشرة متهافتة، للتقويم والمحاسبة كما لو كان يجري اختبارا، والحال أنّه قد أعطي كامل السلطان في السماوات وعلى الأرض»[١]. هذا هو تحديدا مفهومُ النفوذ المُشَيَّءِ الذي ينطبق على السلطة السياسية في النظرية الحديثة للدولة ذات النفوذ. أنّ هذا المفهوم قد ظلّ في البرتستنتية مرصودا للتعالي وهو أمر حاسم على الصعيد الديني، فهذا لا ينفي حقيقةَ أنّ هذا المفهوم الديني كما السياسيّ، قد نجم عن الممارسة الاجتماعية نفسها وأنّ استقباله بوصفه مقولة أساسية في فهم العالَم، قد حصل بالضرورة ضمن العلاقات القائمة بين الأسر الأبوية المضيَّقة.

ليست الوحدة غير الموسوطة بين القوى الطبيعية واسْتحقاق الاحترام [آختونغسفورديشكايت] هي التي تفعل بمفردها في الأسرة البرجوازية، بوصفها عاملَ تنشئة من منظور بنية النفوذ التي تسم هذا المجتمع، بل توجد أيضاً خاصّية أخرى للأب هي أيضاً في ظاهرها، طبيعية. فالأب هو السيّد في البيت لأنّه يكسب المال، أو على الأقلّ له مُلك. لقد أشار أُوبِّنْهايْمر في نظرية الدولة، إلى اللُّبس الذي يحمله لفظ «أسرة». كان يلتمس تحاشي الخطأ الذي يكمن في اعتبار أنّ نشأة الدولة عن الأسرة ستحصل عن تمايز سلمي متطابق وخلو من

(١) المصدر نفسه، ص. ١٧٠-١٧٥، انظر أيضا: ص. ٣٢١-٣٢٦.

الصراع. لقد وقعت عن سوء فهم المماهاة بين الأسرة القديمة والأسرة الحديثة على نحو أنّ الأسرة التي تصدر عنها الدولة حسب أرسطوطاليس، «تفترض الفوارق الطبقية في شكلها الأغلظ، أي في شكل العبودية». فـ«البيت الكامل» يقوم على العبيد والأحرار، وهؤلاء أنفسهم ليسوا أكثر حرّية من أولئك بالنسبة إلى رئيس [الأسرة][1]. يُشدّد أوبّنهايمر على اختلاف المفاهيم، وليس على تطابقها. والحقّ أنّه لم يعد بإمكان الأب أن يبيع «أحرار» الأسرة المحدثة، فالابن الأكبر وأبناؤه لم يعودوا خاضعين لسلطة الجدّ[2]؛ ولكنْ ما دام الرجل في الأسرة البرجوازية العادية، يملك المال، أعني تلك السلطة في شكلها الجوهري، ويحدّد أشكال التصرّف فيه، فإنّ هذا الواقع يجعل المرأة والأبناء والبنات «تُبّعا» له حتّى في العصر الحديث، ويجعل حياتهم طوعَ بنانه ويُرغمهم على الخضوع إلى أوامره وتوجيهاته. وكما صار العنف المباشر في اقتصاد القرون الأخيرة، يُرغم أقلّ فأقلّ البشر على القبول بعلاقة العمل، يحلّ في الأسرة أيضاً، التروّي العقلي والطاعة بملء الإرادة محلَّ العبودية والإخضاع. لكنّ المعقولية هي في هذا الموضع أيضاً، معقولية الفرد المعزول الذي لا حول له ولا قوّة ومن ثمّ يتعيّن عليه أن ينحني أمام الأوضاع أ كانت فاسدة أم معقولة. إنّ اليأس من وضعية النساء والأطفال

---

(١) انظر: فرانتس أوبّنهايمر، **منظومة السوسيولوجيا** - *System der Soziologie*، المجلّد الثاني، يينّا ١٩٢٦، ص. ٨٩ وما بعدها.

(٢) في استعباد الأطفال في روما، أنظر: إدوارد وسترمارك، **في أصل المفاهيم الأخلاقية وتطوّرها** - *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*، ترجمه ل. كاتشر، المجلّد الأوّل، لايبتسيش ١٩١٣، ص. ٥٠١.

المزرية من حيث يُسلَبون أسبابَ العيش الكريم ويُستغلّون مادّيا ونفسيا نتيجةً للهيمنة الاقتصادية للأب، لم تخفّ وطأته على البشرية مقارنةً بالعصور القديمة، إلاّ في حقب قصيرة جدّا وفي جهات ومناطق وطبقات اجتماعية محدودة جدّا. نتيجةً لتلك التبعية، تطغى أفكار هيمنة البشر على البشر وسيطرة العالي على الداني والأوامر والطاعة، على العالم الفكري الذي ينمو فيه الطفل وعلى الخيال الذي يؤثّث بواسطته العالَم، على أحلامه ورغباته كما على تصوّراته وأحكامه. تكوّن هذه الخطاطة أحدَ أشكال الذهن في هذا العصر، بل تكوّن وظيفةً ترنسندنتالية بعينها. لقد تعوّد الطفل وألف ضرورةَ مراتبية وتمييز بين البشر تقوم على مبادئ طبيعية وعرضية وغير عقلية، حدَّ أنّه لم يعد بوسعه أن يخبر الأرض والكون أيضاً، بل العالم الأخرويّ إلاّ من هذا المنظور الذي يعطي قبْليا الشكل لكلّ انطباع جديد. أمّا إيديولوجيات التسيير والكسب، والتناغم والعدل، فلها هي أيضاً موقعٌ ضمن صورة العالَم هذه، لأنّ التناقض الحاصل عن تشيئة الفوارق الاجتماعية، لا يهلّ في الوعي. تصدق علاقاتُ الملكية من حيث بنيتها، بوصفها علاقات ثابتة وأبدية، فلا تظهر البتّة باعتبارها موضوعات للنشاط الاجتماعي أو للانقلابات الاجتماعية، ولهذا لا يمكن أن تقطع حبل الغائية الظاهرة للبنية الاجتماعية. ومع ذلك، طابع التسيّد والتنفّذ الذي ينميّه الطفل البرجوازي، يشي تبعا لهذه التناقضات وبالمقارنة مع العصور القديمة، بسمات الحسبان والاجتهاد والخلْقنة والعقلنة التي تقوى وتفتُر بحسب وضعه الطبقي الجزئي ومصيره الفردي. أنْ يتأقلم مع رغبات الأب لأنّه يملك المال، فذلك هو الجانب العقلي الوحيد، بصرف النظر كلّياً عن جميع

الأفكار حول صفاته الإنسانية. وفضلا عن ذلك، تظهر هذه الأفكار على أنّها عقيمة، على الأقلّ في المراحل المتأخّرة من هذا النظام.

تبعا للطبيعية الظاهرة للسلطة الأبوية التي تصدر عن الأصل المزدوج لوضعيته الاقتصادية وقوّته الفيزيائية التي تحتلّ قانونيا، مرتبة ثانوية، تكوّن التنشئة في إطار الأسرة المصغّرة، مدرسةً غير عادية لتعليم السلوك الذي يقوم على النفوذ دون غيره، في المجتمع. حتّى في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر حيث ما زالت فكرتا الحرية والعدل لم تنسَبا بالكيفية التي تجعل الطفل يستشعرهما، أو لا يعتبرهما الآباء صراحةً فكرتيْن ثانويّتيْن، يتعلّم الأولاد والبنات البرجوازيون على الرغم من جميع المقالات في هذين المثاليْن اللذيْن استبطنوهما، أنّ تحقيق جميع الرغبات في الواقع الفعلي مشروطٌ بالمال وبالوضع الاجتماعي. يتساءل هلفيتيوس قائلا: «إذا كانوا قد غرسوا في ذاكرتي منذ الطفولة، اقتران تصوّر الثروة بتصوّر السعادة، فما حيلتي عندئذ في أن أفصل بينهما عند بلوغ سنّ الرشد؟ أوَ لا يعلمون إذّاك سطوة الربط بين أفكار معيّنة؟ إذا كنت قد نشأت على أساس شكل بعينه من أشكال الحكم، على خشية الكبار، فهل علي بعد ذلك أن أحترم أيضاً بكيفية آلية، عظمةَ سيّد غريب عني ليست له البتّة أيّ سطوة عليّ؟»[1] لا تُرسَم السُبل التي تؤدّي إلى السلطة في العالَم البرجوازي، بواسطة تفعيل أحكام قيمية أخلاقية، بل بواسطة حذق التأقلم مع العلاقات والوضعيات [القائمة]. هذا ما يخبره الطفلُ

(١) هلفيتيوس، مصدر مذكور، المجلّد الثاني، ص. ٢١٣ والتي تليها [الشاهد من ترجمة م. ه].

بكيفية جدُّ مؤثِّرة، من الأوضاع التي يعيشها في إطار أسرته. أيّا كان موقفه من الأب، إذا كان لا يريد أن يكون عرضة لأشكال قاسية من الحرمان أو يثير صراعات قوية، فلا بدّ له أن يخضع وينال رضاه. في مقابل ذلك، الأب هو دائما وفي نهاية المطاف، على حقّ، فهو يمثّل السلطة والنجاح، ولا يمكن للطفل أن يحفظ في باطنه التناغم بين المثل والأفعال التي تشي بالطاعة، تناغماً ما ينفكّ يضطرب إلى نهاية سنّ البلوغ، إلاّ إذا أُضفيت على الأب، أي على القوّة والقدرة، جميعُ الصفات التي يُتعرّف إليها بوصفها إيجابية. وبما أنّه لا فكاك للطفل في واقع الأمر، من التوجيه الاقتصادي والتربوي للأب ضمن العلاقات المعطاة، لأنّ في وظيفته التربوية والتوجيهية وحتّى في صرامته، تعبيرا مستشكِلا عن حاجة اجتماعية فعلية تبقى قائمة إلى أن يتغيّر المجتمع برمّته، فإنّه لا يمكن الفصل في احترام أطفاله له، بين العناصر العقلية وغير العقلية، وتصير الطفولة في إطار الأسرة المصغّرة، إلى تعويد على شكل من أشكال النفوذ والتسيّد يوحّد بكيفية مبهمة بين مزاولة وظيفة اجتماعية نوعية والتسلّط على البشر.

ومن ثمّ، تُستكمَل في الأسرة المصغَّرة، القواعدُ الواعية للتنشئة التي تنقل روح احترام ما هو قائم واستعدادَ الخضوع له، بالفعالية الإيحائية للوضعية[1]. إذا ظهر ربّ الأسرة للعيان وهو يُنجز وظيفته الانتاجية في المجتمع وحيث لا تزال الأسرة تكوّن جماعة إنتاجية،

---

(١) في مفهوم الإيحاء الاجتماعي بعامّة أنظر: لودفيغ غونمبلوفيتش، **الفكرة السوسيولوجية للدولة** ـ *Die soziologische Staatsidee*، إنسبروك ١٩٠٢، ص. ٢٠٥ وما بعدها.

فإنّ وضعيته ضمن الأسرة التي تُردّ إلى جماعة استهلاكية، تكون بالجوهر موسوطة بالمال الذي يجنيه، ومن ثمّ تبدو لذويه على أنّها وضعية مصيرية بإطلاق. وبالنظر إلى هذا الفصل في المكان والزمان بين الوجود المهني والوجود الأُسَري، يمكن لكلّ أب برجوازي حتّى لو كانت له في الحياة الاجتماعية وضعية بائسة تحتّم عليه أن يحني ظهره، أنْ يظهر في بيته بصفته سيّدا ويقومَ بالوظيفة الهامة والعليا، أعني تعويد الأطفال على الطاعة والخضوع. بهذه الكيفية يصبح ممكنا أنْ تُنجب مجموعات كثيرة من العمّال والمستوظَفين، وليس البرجوازية الكبرى وحسب، أجيالا وأجيالا لا تضع بنية المنظومة الاقتصادية والاجتماعية موضع سؤال، بل تتعرّف إليها بوصفها طبيعية وأزلية، لا بل تترك هذه الأجيال تمرّدها وعدمَ رضاها يتحوّلان إلى قوًى يستخدمها النظام المهيمن ويتسيّد بها.

لقد عكفت سيكولوجيا الباطن الحديثة على دراسة الإواليات الجزئية التي هي فعّالةٌ في تكوين طبع التسيّد ضمن الأسرة. وأظهرت كيف أنّ انعدام الاستقلالية والشعورَ بالنقص لدى مغلب البشر وتركيزَ كامل الحياة النفسية حول مفهومي النظام والإخضاع من جانب أوّل، وكيف أنّ الانجازات الثقافية من جانب ثان، تكون كلّها مشروطةً بعلاقات الطفل بالأبوين أو بمن يحلّ محلّهما، وبعلاقاته بإخوته وأخواته. أمّا مفهوما الكبت والتصعيد باعتبارهما نتيجتيْن للصراع القائم مع الواقع الاجتماعي، فقد نمّيا إلى حدّ بعيد، تفهُّمَ تلك المسارات والظواهر. والعامل الحاسم في تكوين طبع التسيّد هو بخاصّة أنّ الأطفال لم يتعلّموا تحت القمع الأبوي، البحث عن أسباب كلّ فشل في العلل الاجتماعية، بل أن يبحثوا عنها في الأفراد

وأن يؤقْنموها على نحو ديني، بوصفها خطيئة وذنبا، أو على نحو طبيعي، بوصفها عجزا وقصورا. إنّ الشعور بالذنب الذي يتكوّن في إطار الأسرة، يستنفدُ على نحو لانهائي، طاقات عديدة كان يكون من الممكن على غير هذا الوجه، أن تُوجَّهَ ضدّ الأوضاع الاجتماعية التي تساهم في فشل الأفراد. فحصيلة التنشئة الأبوية، هم أناس لا يبحثون في بادئ الأمر، عن الخطأ إلاّ في أنفسهم. كان هذا يمثّل في أزمنة بعينها خاصيّةً إنتاجية، أعني طالما أنّ مصير الأفراد وسعادة الكلّ على الأقلّ في جزء منه، كانا مشروطيْن بالكفاءة. في الحاضر، الشعور القاهر بالذنب يُحبط بوصفه استعدادا دائما للتضحية، نقدَ الواقع الفعلي، فيُظهر المبدأُ بكيفية جوهرية، جانبَه السلبي إلى أنْ يصير معمَّما في شكل صحيح، أي إلى أنْ يهلّ في كلّ عضو من أعضاء المجتمع البشري الذي يعيّن نفسه بنفسه، الوعيُ الحيّ بأنّ كلّ سعادة إنّما هي نتيجة العمل المشترك. لم تُربِّ الأنماط البشرية السائدة اليوم على النفاذ إلى أساس الأشياء، فهي تحمل الظاهرة على محمل الماهية. ليس بمقدورها أن تتعدّى بكيفية مستقلة وبواسطة التفكير النظري، مجرّد الإثبات بالعيان، أي إدراجَ الموادّ الخُبرية في مواضعات مفهومية، حتّى عندما تكون بحوزة المرء مقولات دينية وغيرُها يُقدم في سياقها على أن يحلّق عاليا، ذلك أنّ المرء قد تعلّم استخدامها بكيفية تخلو من النقد. إنّ القسوة التي تكوّن حسب نيتشه «علاج الكبرياء المجروحة»[1]، تسلك مسالك أخرى مغايرة لمسلكي العمل والمعرفة، سيكون بمقدور تنشئة عقلية أن توجّهها إليها.

---

(١) نيتشه، مصدر مذكور، المجلّد الحادي عشر، ص. ٢٥١.

حتّى إذا كانت الحياةُ في إطار نمط الإنتاج الراهن بعامّة تكفي وحدها لتعكير بهجة الفعل تعكيرا كلّيا، أعني الحياة التي يكون فيها تأثير كلّ قرار يُتَّخَذ مشروطا بألف عرَض ومصادفة، ويُخفَض فيها الاختيار الحرّ إلى مجرّد تخمين وتردّد بين إمكانيات شتّى لا تُفهم، فإنّه لا ريب أنّ التنشئة داخل الأسرة المصغّرة تمهّد بكيفية فعّالة جدّا، لهذا النفور من إرادة الفعل الشخصية. بالنسبة إلى أفراد الطبقات الراقية يتمثّل نتاجُ مدرسة التسيّد والنفوذ تلك، على وجه الخصوص، في شكل الموضوعية والتسامح إزاء جميع الرؤى والتصوّرات في الفنّ والتاريخ حتّى لو كانت الأكثر تناقضا في بينها، وفي الولع بالعظَمة في ذاتها، وبالتالي في خُبريّة العصر اللبرالي ونسبيّته. أمّا لدى جماهير البرجوازية الصغرى حيث كان يُعاد إنتاج قمع الأب في قمع الأطفال، فإنّها قد أفضت في مقابل ذلك وفضلا عن القسوة، إلى التنامي المباشر للميل المازوخي إلى التخلّي عن الإرادة إزاء أيّ شكل من أشكال الزعامة طالما أنّه يحمل طابع النفوذ والسلطة. يكاد إنسان الأزمنة الحديثة لا يُتفكَّر من دون هذا الإرث. كونتْ، مؤسّس السوسيولوجيا الحديثة، يعرف ذلك عن تجربة شخصية. «مهما كان التعطّش العامّ إلى الهيمنة في أيّامنا هذه، مشطًّا نتيجةً لفوضانا الفكرية، فإنّه لا يوجد ولا ريب، أحدٌ لن يشعر بعمق عند امتحان نفسه في سرّه وبكلّ نزاهة، بمتعة الخضوع عندما يكون بوسعنا أن نحقّق السعادة التي تكاد تكون محالا أيّامَنا هذه، سعادةَ التحرّر بكيفية مناسبة من المسئولية القاهرة حيال التدبير العامّ لأفعالنا، بواسطة زعماء حكماء وشرفاء؛ لعلّ أولئك الذين يأمرون وينهون، يخبرون

أكثر من غيرهم، مثل ذلك الشعور»[(١)]. أمّا ماكدوغال فيؤكّد أنّ اللوم والاستنكار يمكن أنْ يستنزفا الميل إلى إثبات الذات ويثيرا من ثمّ «غريزة الخضوع والخنوع»؛ «أمّا الحال التي تنتج عن ذلك فتتراوح بحسب طغيان هذا المفعول أو ذاك، من النقمة المحتدّة حيث يغيب الشعور السلبي بالذات، مرورا بمختلف درجات الشعور بالخزي والهوان والخجل والاحتشام، وصولا إلى حالة الندم والتحسّر التي يصير فيها الشعور السلبي بالذات عنصرا أساسيّاً، ولكن يمكن أن يصاحب هذا الشعورَ شيء من المتعة عندما يكون الخضوع إلى سلطة تزجرنا، كاملا، متعةً ينبغي أن تُردّ إلى إشباع غريزة الخضوع»[(٢)]. إنّ الباعث على الاشتغال بالعلم نفسه يقوم في حالات كثيرة، على الحاجة إلى الاهتداء بكيفية ثابتة إلى الهدف والمسلك، والحاجة إلى حمل معنى وغاية على الفعل. قال نيتشه ذات مرّة: «أوَ تظنّون أنّكم تبحثون عن «الحقيقة»؟ إنّما تبحثون عن زعيم وترغبون في أن تُؤمَروا فتأتمرون!»[(٣)] ومع ذلك ليست غريزة الخضوع عِظما أبديا، بل هي بالجوهر ظاهرة تحصُل في إطار الخليّة الأسرية البرجوازية. سيّان في هذا المضمار، أن يطغى على التنشئة القهرُ أو الرفق، ذلك أنّ طبع الطفل يتشكّل بواسطة بنية الأسرة أكثر ممّا يتشكّل بواسطة المقاصد

---

(١) أوغست كونت، **السوسيولوجيا** ـ *Soziologie*، نقلته إلى الألمانية فالنتين دورن، المجلّد الأوّل، يينا ١٩٠٧، ص. ٤٥٠.

(٢) وليام ماكدوغال، **في تأسيس سيكولوجيا اجتماعية** ـ *Grundlagen einer Sozialpsychologie*، نقله إلى الألمانية ج. كاوتسكي-برون، يينا ١٩٢٨، ص. ١٦٩.

(٣) نيتشه، **الأعمال الكاملة**، طبعة موزاريو، المجلّد الرابع عشر، ص. ٩٥.

المعلومة للأب ومناهجه. بالنظر إلى السلطة التي بحوزته، فإنّ بشاشتَه نفسها لا تبدو من قبل أن يتبادل الطفل تجاربه مع الأطفال الآخرين، أي رأساً على أساس وضعيته ضمن أسرته، على أنّها سلوك مناسب بقدر ما تبدو على أنّها كرَم مُلزِم. وأيّا يكُن الطابع العقلاني لسلوكه الذاتي، فإنّ موقعه الاجتماعي إزاء الطفل يجعل كلّ إجراء تربوي وإنْ كان عقلانيا، يذكّر حتما بإمّية الجزرة والعصا. والحقّ أنّه ليس بالإمكان اليوم تصوّر تنشئة تعدِل عن إمّية الجزرة والعصا هذه، ذلك أنّ تطوّر كلّ إنسان من الماهية الطبيعية إلى حالة الانتماء إلى المجتمع إنّما هو بالجوهر معاودة مختصَرة وإن كانت متغيّرة، لمسار حضاري يمتدّ على آلاف السنين، مسارا لا يمكن أن يخلو من القهر والإلزام. لكنّ الفرق يكمن في أنّ هذا القهر إمّا أنّه يعرض معاودةَ إنتاج التناقضات الاجتماعية الطاغية، ضمن علاقة الأب بالطفل، أو أنّه يتبدّى في مجرى تطوّر كلّ وجود فرديّ، بوصفه علاقة تُتجاوَز في سياق المجتمع.

طالما أنّ البنية الأساسية للحياة الاجتماعية وثقافةَ الطور العالَمي الراهن التي تقوم عليها، لم يتغيّرا بكيفية حاسمة، ستظلّ الأسرة تؤثّر تأثيرا لا رادّ له من حيث تُنتج أنماط طبع بعينها تقوم على التسيّد والنفوذ. فهي تكوّن طورا هامّا من أطوار التقنين والتقعيد اللذين يطغيان على هذه المرحلة التاريخية. كلّ الحركات المتّسقة في السياسة والأخلاق والدين التي كانت تلتمس تعزيز هذه الوحدة وتجديدها، قد عاينت بوضوح المهمّة الأساسية للأسرة من حيث تُنتج ذهنية التنفّذ والتسيّد، وجعلت من واجبها أن تعضد الأسرة في كلّ ما تفترضه،

من مثل منع العلاقات الجنسية خارج مؤسّسة الزواج والدعاية لصالح الإنجاب ورعاية الأطفال وحصر عمل المرأة في الاعتناء بشؤون المنزل. وفضلا عن ذلك، يبقى تصوّر السياسة الاجتماعية هو أيضاً مشروطا بالجوهر بفهم لزوم الأسرة. لعلّ لُوبِلي هو الذي شدّد بأكثر العبارات وضوحا، على مصداقية الدلالة الاجتماعية للطاعة ضمن الأسرة الأبوية. ذلك أنّ الأجزاء الأخيرة لمصنَّفه الكبير حول العمّال في أوروبا، تُظهر حتّى من صفحة العنوان، أنّ هذا العالِم الرجعيّ في علم الاجتماع السياسي يحمل مسؤولية جميع شرور الأزمنة الحديثة على انحطاط النفوذ الأبوي. وهو يميّز من البداية بين الفئات الاجتماعية التي يدرسها، بحسب موالاتها أو عدم موالاتها «للنفوذ الأبوي وللوصايا العشر». وعنده أنّ الإيمان بإله واحد والخضوع للسلطة الأبوية يكوّنان «المبدأين الوحيديْن لكلّ مجتمع»[1]. وعنده أيضاً أنّ روح الطاعة يصدق بكيفية معينة، بوصفه «العنصر المادّي للسلم الاجتماعية»[2]، ويعتبر السلطة الأبوية بما هي مصدر تلك الطاعة أمرا أساسيا حدَّ أنّ التكوين المدرسي وتعليم القراءة والكتابة للأطفال يبدوان له في بعض الحالات، ممّا يحمل على الريبة. «في كلّ المجتمعات غير المتعلّمة، يشعر الآباء بمثل هذا الخطر الذي يدفعهم إلى أنْ يرفضوا نعمة هذه التعليم الأوّلي للجيل الناشئ. هُمْ لا يجهلون البتّة ثمرته، ولكنّهم يخشون أن يفقدوا من جرّاء تأثير هذا

(١) ف. لو بلي، **عمّال أوروبا** ـ *Les ouvriers européens*، الطبعة الثانية، باريس ١٨٧٧-١٨٧٩، المجلّد السادس، صXII . [الشاهد من ترجمة م. ه.]

(٢) المصدر نفسه، ص.XLI .

الجديد، احترام أولادهم وطاعتَهم لهم.. هذه الوسيلة (التكوين المدرسي) قد توقع الريبة عندما تحلّ بكيفية متسرّعة بين المجتمعات غير المتعلّمة على حساب السلطة الأبوية. فهي خطيرة ولا ريب، عندما تعطي للأهالي مناسبة للانقلاب ضدّ المؤسسات التقليدية للبشرية. عند سائر الأمم التي يتطابق فيها هذا التحفيز لفكر الجيل الناشئ مع ضعف الإيمان والسلطة الأبوية، يظهر خللٌ في البنيان الاجتماعي»[1]. من منظوره المضادّ للّبرالية، أدرك لوبلي السياقات بكيفية دقيقة. ومثل هذا يصدق على الدول الكليانية اليوم. فالنقاد السطحيون يميلون إلى الغلوّ في التشديد على قيمة اندماج الآباء والأولاد ضمن التنظيمات القومية؛ هذا التوجّه قائمٌ وله عللٌ قاهرة وعميقة إلى حدّ بعيد. لكنْ، أمام تفكّك الحياة الأسرية الذي ظهر منذ وقت طويل في القسم الأعظم من العالم الغربي، أي منذ تطوّر الصناعات الكبرى وتزايد البطالة الذي شمل حتّى طبقات برجوازية واسعة، لا تدلّ كثرة الوظائف التربوية للدولة التي تناصر بكيفية واعية الأسرة، على أنّ خطر انحلال أكبر يحدق بهذه الأخيرة. إذْ، بقطع النظر عن التوطيد العامّ للعلاقات الاجتماعية التي تحافظ على مهمة الأسرة وتقتضيها الأسرةُ بدورها، تسعى هذه الدول مباشرة إلى تنظيم تلك التوجّهات المضادّة للأسرة وإلى تقييدها ضمن الحدود الضرورية للمحافظة على المنظومة في إطار لعبة القوى القومية والعالمية[2].

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد الرابع، ص. ٣٦١ والتي تليها.

(٢) أمّا إلى أيّ مدى بلغت أهمية دور الأسرة على سبيل المثال في ألمانيا الراهنة، الأسرة=

وكما هي الحال بالنسبة إلى العناصر الأخرى المكوّنة للسياق الثقافي الراهن، لا ترتبط الأسرة بهذه العناصر كما بالكلّ، بمجرّد علاقة مواتية، بل تتعارض معها أيضاً. حتّى في عصر ازدهار النظام البرجوازي، لم تتجدّد الحياة الاجتماعية إلاّ في ظلّ التضحيات الكبيرة لعدد لا يُحصى من البشر، على نحو أنّ الأسرة كونت المحلّ الذي وجد فيه الألم عبارته الحرّة، ووجدت فيه أيضاً المصالح المتضررة للأفراد ملاذا للمقاومة. والحقّ أنّ تشيئة الإنسان من حيث ردّه في الاقتصاد إلى مجرّد وظيفة لعِظَم اقتصادي، أي للثروة، أو لعمل يدوي أو ذهني يخضع للتقنية، إنّما تتواصل أيضاً في سياق الأسرة، طالما أنّ الأب يصير إلى صاحب المال، والأمُّ إلى موضوع جنسي أو إلى أمَة منزلية، والأطفال إمّا إلى ورثة للثروة أو إلى ضمانات حية يُنتظَر منهم في وقت لاحق أن يرجعوا بفوائده ثمن كافّة المجهود الذي بُذل في سبيلهم. لكن وعلى العكس من الحياة العامّة، كان كلّ إنسان يمتلك دائما في إطار الأسرة حيث لا يوسّط السوقُ الروابط ولا يتقارع الأفراد مقارعة المتنافسين، إمكانَ أن يفعل لا بوصفه مجرّد وظيفة، بل بوصفه بشرا. في حين أنّ لمصلحة الجماعة ضمن الحياة البرجوازية، طابعا سلبيا بالجوهر من حيث تعمل على

=باعتبارها عاملا ضروريا في تكوين الطبع، فيبدو من بين غيره، من خلال تقرير المؤتمر الرابع عشر للجمعية الألمانية لعلم النفس (**سيكولوجيا الحياة الجماعية -** *Psychologie des Gemeinschaftslebens*، تحرير أتو كليم، يينّا ١٩٣٥؛ أنظر بخاصة المداخلات حول «بنية الأسرة في دلالتها بالنسبة إلى الكهول»، أوسكار كوتسنر، ص. ٢٥٤ وما بعدها، وإلى سلسلة من المساهمات الأخرى التي يتضمّنها هذا المجلّد).

صدّ المخاطر، حتّى عندما لا تكون موسوطة بعقد كما في الكوارث الطبيعية أو الحروب أو قمع الثورات، يكون لها شكل إيجابي في الحياة الجنسية وبخاصة في عاطفة الأمّ. في هذه الوحدة يلتمس المرء بملء إرادته، تألّقَ الآخر وسعادته. بذلك ينشأ التعارض بين هذه الوحدة والواقع الفعلي المعادي، ومن ثمّ لا تفضي الأسرة إلى النفوذ البرجوازي، بل إلى استشعار وضع بشري أفضل. في حنين الكثير من الكبار إلى جنّة طفولتهم وفي طريقة حديث الأمّ عن ابنها حتّى حين يكون في صراع مع العالَم، وفي حبّ الزوجة التي تريد حماية زوجها، توجد تصوّرات وقوى حيّة لا ترتبط حقّاً بوجود الأسرة الراهنة، بل يمكن أنْ تندثر ضمن هذا الشكل، ولكنّها قلّما تجد في منظومة نظام الحياة البرجوازية، حيّزا لها غيرَ الأسرة تحديداً.

لقد تعرّف هيغل إلى هذا التقابل بين الأسرة والجماعة وبيّنه. وعنده أنّه يصدق باعتباره التقابل «الإتيقيَّ الأعلى بإطلاق، ومن ثمّ التقابل التراجيدي الأعلى بإطلاق»[1]. ذلك أنّ القانون «الأزليّ» الذي في ظلّه يصدق الأفراد كلّياً وبملء إرادتهم، يتناقض في نظره، مع القانون البشري «المنزَّل»، أي القانون الجاري في المجتمع والدولة الذي بمقتضاه يتنافس البشر فيما بينهم من حيث هم «منظومات مفرَدة ومعزولة»[2]. إنّ «اكتساب السلطة والثروة والمحافظة عليهما لا يجريان من ناحية إلاّ مجرى الحاجة وينتميان إلى الرغبة، ويصيران

---

(١) هيغل، **أصول فلسفة الحقّ** - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*، § ١٦٦.

(٢) هيغل، **فنومينولوجيا الرّوح**، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، ص. ٤٩٣.

من ناحية أخرى في أعلى تعيّن لهما، شيئا بتوْسيط. لا يقع هذا التعيّن في الأسرة بالذات، بل يتعلّق بالكلّي الصادق، أي بالجماعة [الماهية المشتركة]، وهو بالأحرى مناف للأسرة، إذْ قوامُه أن يرفع عنها الفرديَّ العين ويقهر طبيعيَّته وفرديّتَه، فيجلبه إلى **الفضيلة** وإلى الحياة في الكلّي ولأجله. أمّا الغاية الإيجابية التي للأسرة فإنّما هي الفرديُّ بما هو كذلك»[1]. وبما أنّ هيغل يضفي على المجتمع البرجوازي صفة الإطلاق، فإنّه ليس بمقدوره حقّاً أن يبسط بالفعل الجدلية المتضمَّنة في هذا التقابل، مع أنّه باعتباره أرسخَ الفلاسفة قدَما في الواقع، لا ينتهي إلى مؤالفة متسرّعة ثمنها تنميق الواقع الفعلي وتجميله. إذْ على الرغم من أنّ هيغل يقرن التعرّف إلى أنّ الإنسان لا يكون بالفعل إلاّ بما هو كائن اجتماعيّ، بأقنمَة المجتمع الراهن، فإنّه قد تكلّم عن مصير الفرد ضمن هذا المجتمع، باعتباره «السلسلة الطويلة لكيانه المنثور» و«تحيّرَ الحياة العرضية»[2]، والحال أنّ الأسرة تشمل «كاملَ الفرديّ». لكن، بما أنّه ليس بإمكان هيغل أن يتفكّر تحقيق مجتمع موحّد وعقلاني حيث يُحفظ حقّ «الفرديّ بما هو كذلك» وكما يُتصَوّر ضمن الأسرة التي تصونه، فإنّه لا بدّ في نظره ألاّ يصدق هذا الفرديّ العيني، الإنسان بما هو كلّ، حتّى ضمن الأسرة، إلاّ باعتباره «ظلاّ غير فعلي وخلوا من أيّ لبّ»[3]، وأمّا «الممارسة التي تشمل كاملَ وجود ذي صلة الرحم ويكون هذا الأخير

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٨١.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٤٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٤٨٣.

غرضها ومضمونها من جهة ما هو ماهية كلّية مخلَّصة من الحقيق الحسّي أي المفرَد، فهي لم تعد تتعلّق بالحيّ، بل بالميْت»[1]. إذا كان المجتمع والدولةُ في عصره اللذان لا يأخذان في الحسبان فردية الفرد بل لا يباليان به على الإطلاق، يجسّدان في واقع الأمر، العدالة، فإنّ ردَّ الأفراد إلى مجرّد ممثِّلين لوظيفة اقتصادية، هو عندئذ ردٌّ يتبدّى ويُؤبَّد فلسفياً. ذلك أنّ الفرد كما يحيا ويتألّم في الواقع الفعلي، أعني «جزئيَّ طبيعةٍ بعينها يصير إلى غاية ومضمون»، لا يصدق في محدوديته الراهنة وحسب، بل يصدق باعتباره «شيئا غير قادر وغيرَ حاقٍّ»[2]، وأنّ إشباع الإنسان الجزئي، الطبيعي، أعني الإنسان الذي يوجد بالفعل، بدلا من أن يكوّن هدف السياسة، فإنّما يكوّن المهمّة الروحانية المحض للروح المطلق، ما ينجزه الفنّ والدين والميتافيزيقا. وإذا لم يكن الأفراد على استعداد لأنْ يتوحّدوا على أساس هذه القوى الروحية، ويقدّموا التضحيات اللازمة، فإنّه «ينبغي للحكومة من وقت إلى آخر أنْ تزعزعها [= منظومات الاستقلال الشخصي المنعزلة] من الداخل بواسطة الحروب ومن ثمّ أن تنتهك ذلك النظام الذي استوضعته وتربكَ حقّها في القيام الذاتي الذي جعلته جارياً، وأمّا الأفراد الذين يتنزّعون... إلى التنصّل من الكلّ ويلتمسون الكون لذاته الذي لا يقبل الانتهاك وأمانَ الشخص، فينبغي أن تهبهم في ذلك العمل المفروضِ، الشعورَ برئيسهم، أي بالموت»[3]. فالمرور إلى شكل أعلى من أشكال الجماعة غير وارد.

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٥١٨-٥١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٤٨٦.

لكن، في ذلك الشكل الذي يتكلّم عنه هيغل بوصفه الشكل النهائيَّ، الأفرادُ هم على القطع، ممثِّلون يسوّغون لوظائف اقتصادية، حالات وأمثلة تقبل المبادَلة، وهو ما يتطابق كلّيا مع أنماط مفهوم المنطق الاستدلالي التي لا يستطيع حتّى هيغل ههنا ومن حيث هو مثالي موضوعي، أن ينسخها. ليس الفرديّ في هذه الفلسفة كما في المجتمع الذي يناظرها، «هذا الرجل المشار إليه ولا هذا الوُلد المشار إليه، بل... رجل، ووُلدان، بعامّة»[1]، حتّى أنّه إزاء التوتّرات والميول الهدّامة التي تنتج عن الدعاوى المنتهَكَة لبشر بعينهم، تصير الحرب في حقيقة الأمر، إلى حكمة أخيرة وإن كانت حكمة خطيرة. لكنّ الشيء الوحيد الذي يتبقّى للأسرة القانطة حين ينتفي الزوج المحبوب والزوجة والوُلد في ذلك الجهاز اللاإنساني، أعني «الممارسة الإتيقيّة الموجبة حيال الفرديّ»[2]، إنّما تُنجزه في مراسم الموت والدفن، وليس على سبيل المثال، في العمل على تحسين الأوضاع السيّئة. حين «تزوّج» الأسرةُ «ذا القربى بحشى الأرض»[3]، فإنّها تحُلّ تلك المظلمة «على نحو أنّ **ما حدث** يصير بالأحرى إلى **أثر**، ومن ثمّ أيضاً تصير **الكينونة**، **الأقصى**، إلى **مُرادٍ ومَشِيء**، وبذلك إلى أمر يُسرّ ويُبهج»[4]. لقد نظر هيغل إلى الصراع بين الأسرة والنفوذ الجاري في الحياة العامّة، من منظور صورة آنتيغون التي تكافح لأجل استرداد جثمان أخيها. كانت الصلة بين الأخ والأخت تصدق في نظره باعتبارها الصلة الأخلص ضمن الأسرة. لو اكتشف

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٨٨.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٤٨٤.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٤٨٤.
(٤) المصدر نفسه، ص. ٤٩٢.

هيغل أنّ هذه الصلة الإنسانية التي ينبغي أن «تثبت فيها مصداقية... طور **الهو الفرد** الذي يتعرّف إلى نفسه ويُتعرَّف إليه»[1]، لا تحتاج في الحاضر إلى مجرّد الأسى على الميْت، لحطّمت جدليتُه بشكلها المنغلق والمثالي، قيودَها التي تجعلها مشروطةً اجتماعيا.

وبما أنّ هيغل يرى في «المرأة-الأنثى» تمثيلا لمبدإ المحبة الذي ينسحب على الإنسان في جملته وكما يطغى على العلاقة الزوجية، وفي «الرجل-الذكر» تمثيلا لمبدإ مراتبية الدولة، فإنّه قد أسّس بشكل معيّن، للشاغل الذي يرتبط بمسألة النظام الأموميّ، كما يتجلّى عند باخوفن ومورغان. يشير مورغان إلى المرحلة المقبلة للحضارة «باعتبارها انبعاثا ولكن في شكل أرقى، للحرية والمساواة والتآخي بين الشعوب القديمة»[2]، وكذلك كان إنغلس قد نظر إلى نظام الأمومة الذي يسم المجتمع القديم من حيث يقوم على الروابط الجنسية الثابتة، من منظور مجتمع غير متطوّر ولا ريب ولكنّه خال من الصراعات الطبقية ومن تشيئة الإنسان[3]. أمّا المرور إلى الحقّ الأبوي فيصفه بالثورة، ثورةً «هي من أحسم الثورات التي عاشتها البشرية»[4]. مع المنظومة الأبوية، يهلّ في العالَم، صراعُ الطبقات

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٨٨.

(٢) لويس هنري مورغان، **المجتمع الأصلي** ـ *Die Urgesellschaft*، نقله: ف. آيشهوف، شتوتغارت ١٩٢١، ص. ٤٧٥.

(٣) أنظر في ذلك، إ. فروم، «في الدلالة السوسيولوجية والسيكولوجية لنظرية حقّ الأمّ»، ضمن: **مجلّة المباحث السوسيولوجية** ـ *Zeitschrift für Sozialforschung*، III، ١٩٣٤، ص. ١٩٦ وما بعدها.

(٤) فردريش إنغلس، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** ـ *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*، زوريخ ١٩٣٤، ص. ٤٠.

والتوتّرُ بين الحياة العامّة والحياة العائلية، بل ينطبق حتّى على الأسرة نفسها، مبدأُ النفوذ في أشكاله الفظّة. «كان الانقلاب على حقّ الأمّ قد أنتج الخيبة العالمية والتاريخية للجنس الأنثوي»[١]. طالما أنّ مبدأ مغايرا لمبدإ الإخضاع، يهيمن على الأسرة الحديثة، فإنّ حبّ المرأة باعتبارها أمّا وأختا، يحافظ على مبدإ اجتماعي يتقدّم العصرَ التاريخي القديم، مبدأً يفهمه هيغل «من جهة ما هو قانون الآلهة الضاربة في القِدم، وقانون العالم السفلي»[٢]، أي قانونُ ما يتقدَّم التاريخَ أصلا.

ومن ثمّ، إذا كانت الأسرة تكوّن في الحاضر وبفضل الروابط الإنسانية التي تعيّنها المرأة، خزّانا لقوى تقاوم العالم الذي بات يعرى كلّيا من الرّوح، وإذا كانت تتضمّن في حدّ ذاتها طورا مضادّا للنفوذ والتنفّذ، فإنّ المرأة قد غيّرت مع ذلك من طبيعتها تغييرا ينتج عن تبعيتها. وبما أنّها على الصعيدين الاجتماعي والقانوني، تخضع إلى حدّ بعيد، لسيطرة الرجل فتظلّ تابعة له، وبالتالي تَخبرُ في حدّ ذاتها قانونَ هذا المجتمع الفوضوي، فإنّ تطوّرها يبقى دائما مقيّدا ومكبوحا. ذلك أنّ الرجل، ولاسيّما الرجل الذي يعكس طابع العلاقات القائمة، يهيمن على المرأة بكيفية مزدوجة: من حيث يحدّد الرجال بالجوهر مسار الحياة الاجتماعية ومن حيث يكون الرجل على رأس الأسرة. منذ تلك الثورة الأصلية لم تنقطع علاقة التبعية هذه في البلدان المتحضّرة. حتّى عصور الفروسية وشعرِ الغزل لا تكوّن أيّ

(١) المصدر نفسه، ص. ٤١.

(٢) هيغل، **أصول فلسفة الحقّ** - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*، § ١٦٦.

استثناء. حسب بولر، «كانت الآنسة والسيدةُ، زينة الحفلات والمسابقات، تخضعان كلّياً لسلطة البيت التي هي سلطة الرجل والزوج، وليس نادرا أن تكونا ضحيّتيْ عنفٍ جسدي وتُراقَبا بكيفية تنمّ عن الغيرة، مثلما تُراقَب نساء الحريم»[1]. أمّا الكنيسة البروتستنتية فترى في إخضاع المرأة لسطوة الرجل، تكفيرا عن ذنب حوّاء[2]، وهي في هذا إنّما تنسج على منوال نظريات الكنيسة في القرون الوسطى. تنظر هذه إلى المرأة «على أنّها الجزء الذي يؤدّي إلى المعصية وارتكاب الإثم، عن وعي وعن غير وعي؛ أمّا الفتنة التي تمارسها على الرجل فتُعتبر دليلا على خطيئتها الأخلاقية»[3]. حتّى الاعتقاد في السحر الذي كان يكوّن عقلنةً للترهيب الأكثر رعبا الذي يمكن أن يمارَس ضدّ مجموعة تتحدّد بالجنس، قد تأسّس على فكرة فساد طبيعة الأنثى. والحقّ أنّ التبعية قد اتّخذت في العصر البرجوازي أشكالا مغايرة طبقا لنمط الإنتاج الجديد، ولكنّ المبدأ نفسه لم يتغيّر كما لم يتغيّر التأثير العميق على نفسية المرأة. بل إنّ هذا المبدأ لم تُكسر شوكتُه حتّى في أمريكا الشمالية حيث تُمجّد المرأةُ بكيفية تذكّر بالحبّ الكيِّس في العصر الوسيط. وأمّا فيما يتعلّق بالناقديْن الدراميين الكبيرين للمجتمع الحديث، أعني إبسن وشترنبرغ، فإنّ الأوّل قد صوّر واقع استعباد المرأة واستغلالها، في حين صوّر الثاني نتائج هذه

(١) ي. بولر، **ثقافة العصر الوسيط** ـ *Die Kultur des Mittelalters*، لايبتسيش ١٩٣١، ص. ٣٠٣.
(٢) أنظر: ترولتش، مصدر مذكور.
(٣) بولر، مصدر مذكور، ص. ٣٠٤.

الوضعية، أعني المرأة في سياق المؤسسة الزوجية البرجوازية، كيف يُكبح تطوّرها وتعدم الإشباع وتُسلَب روحُها.

يعزّز دور المرأة ضمن الأسرة، نفوذ ما هو قائم على نحو مضاعف. فمن حيث تتبع وضع الرجل وأسباب كسبه، يكون مصيرها موقوفا على خضوع ربّ البيت للعلاقات القائمة وعدم مناهضته بأيّ حال من الأحوال للسلطة المهيمنة، بل على أن يبذل كلّ ما بوسعه لكي يتفوّق في الحاضر. ثمّة مصلحة اقتصادية بل فيزيولوجية عميقة، تربط المرأةَ بطموح الرجل. ومع ذلك، همُّها هو قبل كلّ شيء، تحقيق الأمان الاقتصادي لشخصها ولأولادها. لقد استفادت القوى المحافظة من إرساء حقّ المرأة في الانتخاب، حتّى في الدول التي كان يُتوقّع فيها تقويةُ الفئات العاملة.

ينتمي الشعور بالمسئولية الاقتصادية والاجتماعية حيال المرأة والأولاد الذي تحوّل في العالم البرجوازي إلى خاصية لازمة من خاصيات الرجل، إلى أهمّ الوظائف التي تحافظ على الأسرة ضمن هذا المجتمع. إذا كان الخضوع إلى علاقات النفوذ القائمة أمرا مرغوبا فيه بالنسبة إلى الأب أو الزوج، وذلك حبّاً في ذويه، فإنّ مجرّد التفكير في المقاومة يثير لديه أكثر صراعات الباطن إيلاما. تتحوّل مكافحة أوضاع تاريخية بعينها من مسألة تتعلّق بالشجاعة الشخصية إلى تضحية بالأشخاص المحبوبين. إنّ وجود العديد من الدول في التاريخ الحديث، ولا سيّما الدول التي تقوم على صرامة النفوذ، يرتبط ارتباطا وثيقا بأشكال الكبت العميقة تلك وبمعاودة إنتاجها على نحو متّصل. إسقاطُ هذه الأشكال أو حتّى التقليص منها، كانا يشيان بالنسبة إلى تلك الدول، بالخطر المحدق والمباشر. ليس القلق على

الأسرة هو وحده الذي يجعل الزوج يتمسّك بما هو قائم، بل أيضاً تحذير الزوجة الدائم، المضمر والعلني، وأمّا الأولاد فيتأثّرون مباشرة من خلال التنشئة التي تقدّمها الأمّ، بمفعول فكر خاضع لنظام مهيمن، حتّى وإنْ كان حبّ الأب للأمّ المسيطر عليها يزرع فيهم من جانب آخر، بذور طبع ميّالٍ باستمرار إلى المعارضة. إلاّ أنّ المرأة لا تعزّز وظيفة النفوذ من هذا الباب المباشر وحسب، بل إنّ مجمل وضعيتها ضمن الأسرة المصغَّرة تؤدّي بالضرورة إلى تقييد طاقات نفسية هامّة يمكن أنْ تفضي إلى تشكيل فعّال للعالَم. يفترض الزواج الأحادي في المجتمع الذكوري البرجوازي إعداما لقيمة اللذة التي تقوم على الإحساسية المحض. ولذا، ليست الحياة الجنسية للزوجين هي وحدها التي تظلّ سرّا في نظر الأولاد، بل لا بدّ قبل كلّ شيء أن يُحذف بكلّ صرامة، أيّ طور حسّي وجنسي من حنان الأمّ تجاه الابن. للأمّ وللأخوات الحقّ في مشاعر خالصة وفي الاحترام والتوقير اللذين لا تشوبهما شائبة. إنّ الفصل العنيف الذي تجسّده المرأة وبخاصّة الأب، بين العطاء المثالي والرغبات الجنسية، وبين الحنان ومجرّد المصلحة، وبين الباطن الذي يتعلّق بالأخروي والانفعال الدنيوي، يكوّن أصلا نفسيا للوجود الذي تمزّقه التناقضات وتوتّره. وبما أنّ الفرد لا يتعلّم تحت وطأة العلاقات الأسرية، كيف يفهم ويحترم الأمّ في وجودها العيني، أي باعتبارها هذا الكائن الاجتماعي والنوعيّ المشار إليه، فإنّه لا ينشأ فقط على مجاوزة ميوله التي قد تُضرّ بالمجتمع ولهذا دلالة ثقافية هامّة، بل ما دامت هذه التنشئة تحصل على منوال إشكالي يحجب الواقع، فإنّ القاعدة هي أنّ الفرديّ لا يتمتّع على الدوام إلاّ بجزء من قواه النفسية من حيث

يخسر الجزء الآخر. هذا ما يجعل العقل والسرور لديه محدودين، فينقلب النزوع المكبوت إلى الأمّ، إلى ميل مهووس وجارف لتذوّق جميع رموز القوى الغامضة والمحافظة التي تمثّلها الأمّ[١]. ولما كانت المرأة تخضع إلى قانون الأسرة الأبوية، فإنّها تصير هي نفسها إلى لحظة تعاود إنتاج النفوذ في هذا المجتمع. يشير هيغل بنبرة متحمّسة إلى الكلمات الأخيرة لآنتيغون في تراجيديا سوفوكليس: «إذا كان هذا يروق للآلهة، فإننا نقرّ بأنّا نتألم حيث نخطئ»[٢]. ما دامت تتخلى بهذه الكيفية عن كلّ مقاومة، فهي تتحمّل في الوقت ذاته، عبء المبدإ الذي يقوم عليه العالم البرجوازي-الأبوي: ضحيّة القدَر هي أيضاً مذنبة.

عادةً ما يكون دور المؤسسات الثقافية في المحافظة على مجتمع بعينه، معلوما بخاصّة لدى من يقترن وجودُهم بهذا المجتمع، على صعيد غريزي ثمّ في الختام، على صعيد مفهومي. فهُمْ يتشبّثون شديدا بأشكال الحياة التي تكوّن مصداقيتها عنصرا من عناصر نظام العالَم المواتي لهم. غير أنّ قوّة معاودة إنتاج هذه المؤسسات لا تصدر إلاّ في جزء ضئيل منها، عن النوايا التي تحثُّ من عل. والحال

---

(١) انظر المباحث التي تتعلّق بسيكولوجيا الأعماق الحديثة، وبخاصّة الفصل الذي وضعه فرويد «في الشكل الأعمّ لكبت حبّ الحياة»، ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Werke*، المجلّد السابع، فرانكفورت على الماين، ١٩٥٧ (٥)، ص. ٧٨ وما بعدها؛ وانظر أيضاً أعمال فلهلم رايش.

(٢) هيغل، **دروس في تاريخ الفلسفة** - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*، ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Sämtliche Werke*، كلوغنر، المجلّد ١٨، ص. ١١٤.

أنّها تستمدّ حياة جديدة من البنية الأساسية للمجتمع التي تساهم هي نفسها في تثبيتها، فإنّها تعضد فضلا عن ذلك وبكيفية مباشرة، القوى التي تعمل على المحافظة عليها. ومثاله أنّ التصورات الدينية تنتج وتتجدّد دائما وبكيفية تكاد تكون طبيعية، بناءً على مصير حياة البشر في المجتمع الراهن. ومن جانب آخر يعزّز الدين نفسُه النزوع إلى استيعاب التجارب المعيشة دينياً، من حيث يهيّأ تكوينَ الفرد منذ الطفولة ويعدّه لذلك ويمدّه بمناهج تتناسب مع المقتضيات الحادثة. كذلك تفعل وظيفة الأسرة التي تؤيّد النفوذ فعلا مضاعفا في الأسرة نفسها: فالبنية الاقتصادية للمجتمع التي توفّرها الأسرة تجعل الأب سيّدا، وهي تخلق بكيفية مباشرة الاستعداد لدى الطفل لتأسيس بيت جديد. لقد كان الرجل في الأسرة البرجوازية وإلى وقت غير بعيد، ربَّ عمل وأجيرا [في الآن ذاته]. من جانب أوّل، تحرير المرأة الذي تحقّق في وقت متأخّر وبكيفية تدريجية، ونشاطُها المهني، لم يكونا يدلاّن من البداية وضمن نظام الأشياء هذا، إلاّ على مجرّد تعويض [نفسيّ]. إنّ «وظيفة» المرأة التي تعدّها لها من الداخل تنشئتُها البرجوازية وتكوينها النفسيّ، لا تقودها وراء مصرف المغازة أو إلى الجلوس إلى آلة الكتابة، بل إلى زواج سعيد يُمكن أنْ تُرعى فيه وأن تسهر على تربية أطفالها. من جانب ثان، يحصل ذلك التحرّر في وقت متأخّر. فهو يحدث في مرحلة من مراحل المجتمع الراهن حيث صارت البطالةُ مكوّنا بنيويا له. المرأة ههنا ليس مرغوبا فيها على الإطلاق، وقوانين بعض الدول التي تقيّد النشاط المهني للمرأة، تُظهر أنّ مستقبل المرأة من هذا المنظور، ينذر بالأسوأ. إنّ فعل النفوذ يرتبط ارتباطا جوهريا بالوضعية القيادية للرجل ضمن الأسرة، وسلطتُه

في البيت تنتج عن دوره باعتباره القائم على قوت ذويه. عندما يعجز عن كسب المال أو لم يعد يمتلك مالا، وعندما يخسر منزلته الاجتماعية، فإنّ هيبته ونفوذَه في الأسرة يمسيان مهدَّديْن. عندئذ ينطبق عليه قانون العالم البرجوازي. ولا يعود ذلك فقط إلى أنّ العادة جرت بأنّ الاحترام والمحبة يتعلّقان عموما بالنجاح، بل أيضاً إلى أنّ الأسرة تدخل في طور يأس وانحطاط ومن ثمّ تكون عاجزة عن مثل تلك المشاعر الإيجابية. ومع ذلك يمكن أن تكون بنية النفوذ ضمن أسرة معطاة، قوية بالقدر الكافي بحيث يحافظ الأب على دوره حتّى حين يكون الأساس المادّي قد زال، مثلما يمكن لبعض الفئات أن تظلّ تهيمن ضمن المجتمع حتى حين لم يعد لها سهمٌ يُذكر تقدّمه إلى الكلّ. عندئذ يظهر العنفُ النفسي والعنف المادّي اللّذان يتولّدان عن العنف الاقتصادي، قدرتهما على المقاومة. والحقّ أنّهما يصدران في الأصل، عن القاعدة المادية للمجتمع وعن وضعية الإنسان ضمن نمط الإنتاج هذا، ولكنْ تظلّ لنتائج هذه التبعية العامّة مفعولاتٌ قائمة في حالات بعينها وأطوار بعينها، حيث يكون الأب قد خسر عمله منذ وقت طويل، فإمّا أنّه يكون قد غرس سلطته في أعمق أعماق نفسيات ذويه حين كان لا يزال قوّاما على قوتهم، أو أنّ دور الأب ما يزال مغروزا في القناعات العامة بحيث يمكن للأب أن يتحكّم باستمرار في المرأة والأولاد. ذلك أنّ التبعية لا تكون على منوال ميكانيكي، بل موسوطةً بجملة العلاقات وبتفاعل التوتّرات والتناقضات. إنّ الوتيرة والأشكال المتعدّدة التي على نحوها يؤثّر العامل الاقتصادي في الأنماط الجزئية للأسرة، متنوّعة تنوّعا شديدا، وأمّا العوامل المقابلة له فتكوّن الموضوع الرئيسي للمباحث

الجارية[1]. تحدّد القوى الثقافية المنفصلة حقّاً النمطَ، مثلما تلزم القاعدة في الحالات الجزئية التي تتنافر معها، ولكنّ هذا لا يقلّص من مصداقيتها التاريخية العامة. إنّ أمْثَلَة [إديااليزيرونغ] النفوذ الأبوي كما لو أنّه يصدر عن أمر إلهي، أو عن طبيعة الأشياء أو عن العقل، تظهر عند التمحيص فيها، على أنّها رفْع أو تصعيد لمؤسّسة اقتصادية مشروطة.

إنّ التباين المشروطَ بنوعية الدخل والقائمَ بين الفئات الاجتماعية، يفعل فعله في بنية الأسر. وحتّى إذا كانت الكتلة الكبيرة للأسر البروليتارية قد تكوّنت على منوال الأسرة البرجوازية، ولاسيما في الأطوار التي كانت فيها العلاقات مع سوق الشغل ممّا يُطاق نسبياً، وعندما اتّخذ النفوذ وبخاصّة في طور الرأسمالية المبكّرة، أشكالا مرعبة نتيجة لضرورة تشغيل الأطفال، فإنّ هنالك روابط أخرى قائمة ضمن هذه الأسر. هنا يقوّض قانون الصناعة الكبرى سكينةَ البيت، فلا يُحمل الرجل وحسب، بل أيضاً المرأة في كثير من الأحيان، على ضرب شاقّ من الوجود خارج البيت. في نهاية المطاف، لم يعد من الممكن الحديث عن الاشباعات النوعية التي يقدّمها الوجود الخاصّ. في أقصى الحالات تكوّن الأسرة الشكل المتاح للإشباع الجنسي، وفي ما عدا ذلك تكوّن مصدرا لكثرة الهموم والمشاغل. لكن على هذه القاعدة حيث تكاد المصلحة الأصلية التي تتعلّق

(١) أنظر في هذا الغرض: **دراسات حول النفوذ والأسرة** ـ *Studien über Autorität und Familie*، باريس ١٩٣٦، ص. ٢٣١ وما بعدها.

بالأسرة، تضمحل كلّياً، يمكن أنْ يتطوّر في إطارها عين ذلك الشعور بالجماعة الذي يربط هؤلاء الناس ببني جلدتهم خارج الأسرة. إذّاك يحلّ محلَّ البواعث الفردانية ويطغى الجهدُ الذي يقترن بتصوّر مجتمع ممكن وراهن خلو من الفقر والظلم، جهدا يلتمس إرساء هذا المجتمع وتحسينه. عن الآلام التي تنتج عن الواقع الفعلي وتكبّل الوجودَ تحت راية النفوذ البرجوازي، يمكن أن تتولّد شِرْكةٌ جديدة تجمع الآباء والأولاد، شركةً لا تصدّ الأسر الأخرى التي من النوع نفسه ولا تتعارض مع الأفراد الذين ينتمون إلى فئات بعينها تكوّنت على المنوال البرجوازي. لا يربّي المرء الأولاد ليجعل منهم الورثة المقبلين، ومن ثمّ لا يُنظر إليهم أيضاً على أنّهم ملك للآباء بذلك المعنى المخصوص الذي نجده في الإرث. طالما أنّ العمل لأجلهم، إذا كان العمل ما يزال ممكنا بعامّة، لا يتعلّق بمجرّد كسب قوتهم اليومي، فإنّه يقوم على إنجاز المهمّة التاريخية التي تتعلّق بخلق عالَم سيكونون فيه هم وغيرهم، على حال أفضل. إنّ التنشئة التي تستنير بهذه الروح، تعلّم ربّما بالصوت والإيماء غير الإراديْن أكثر ممّا يحصل بالتعليمات الواعية، التمييزَ بوضوح بين معرفة الوقائع والتعرّف إليها. مع البطالة التي لا تجعل العمل الحرّ أمرا مشكوكا فيه وحسب، بل تحوّله في النهاية، إلى امتياز لفئات من السكّان محدودة نسبيا ومصطفاة بكلّ حرص، يصبح نمط الأسرة هذا الذي يصبّ في المستقبل، نادرا أكثر فأكثر، ذلك أنّ للإحباط الشامل ولانعدام الأمل المطلق الذي يتولّد عن الخضوع للأسياد جميعا، تأثيرًا أيضاً على الأسر. لقد قوّض العجز وغياب الفرصة للقيام بعمل منتِج، محاولات

إرساء أنماط تنشئة جديدة. «يتزايد هيلمان النفوذ في علاقة مع انحلال القوى الخلاّقة»[1].

تكمّل آليةُ التجدّد المحايثة للأسرة البرجوازية معاودةَ إنتاجها بناء على العامل الاقتصادي. ويتبدّى هذا قبْل كلّ شيء، في تأثير الأبويْن على زواج الأبناء. فحيثما تعارضت المصلحة المادية الصرف من زاوج يضمن امتيازات على الصعيد المالي والاجتماعي، مع تجربة الحبّ لدى الشباب، درج الوالدان، وبخاصّة الأب، على استخدام كامل سلطتهما. في الدوائر البرجوازية والإقطاعية كانت توجد إلى جانب وسائل الضغط الأخلاقية والمادّية، وسيلة حرمان الأولاد من الميراث. وفضلا عن ذلك، كان الرأي العامّ وحماية الدولة يعضدان الأسرة في مكافحتها للانفعالات الحرّة للهوى. «يصير أكثر الناس جُبنا وخنوعا بلا رحمة ولا شفقة، حالما يكون بوسعهم استعمال النفوذ المطلق للوالديْن. والاستخدام المفرط لهذا النفوذ عينه إنّما هو إنْ جازت العبارة، تعويض نفسي فظّ لشتّى أشكال الخنوع والتبعية التي يخضعون لها في المجتمع البرجوازي، طواعية أو قسرا»[2]. عندما تحيّر الناس في هولندا القرن السابع عشر التقدّمية، في أمر اعتناق نظريات آدريان كورباخ، الرائد الشجاع للفكر التنويري وشهيده، اتُّهم قبْل كلّ شيء بالارتباط غير الشرعي بزوجته

(١) نيتشه، **الأعمال الكاملة**، طبعة موزاريون، المجلّد السادس عشر، ص. ٢٤٧.

(٢) كارل ماركس في تعليقه على بويشيه: **«في الانتحار»**، ضمن **الأعمال الكاملة ـ** *Gesamtausgabe*، القسم الأوّل، المجلّد الثالث، برلين ١٩٣٢، ص. ٣٩٦.

وأولاده[1]. إنّ الأدبيات الاجتماعية النقدية للعصر البرجوازي، تعجّ في الرواية كما في المسرح، بعروض صراع الحبّ ضدّ شكله الأُسَريّ، بل على المرء أن يقول إنّ اللحظة التاريخية التي لم تعد القوى البشرية المقيّدة تعيش فيها معارضتها للنظام القائم باعتبارها بالجوهر صراعا مع المؤسسات الجزئية من مثل الكنيسة والأسرة، بل تهاجم نظام الحياة هذا في جملته ومن الأساس، إنّما هي أيضاً اللحظة التي يبلغ فيها الأدب البرجوازي بخاصة، نهايته. إنّ التوتّر القائم بين الأسرة والفرد الذي يقاوم نفوذها لا يتجلّى في قهر الأبناء والبنات وحسب، بل أيضاً في مسألتيْ الخيانة الزوجية وقتل الوليد. فالمرء يجد هذا الموضوع ماثلا من **المؤامرة والحبّ** و**يقظة الربيع** إلى تراجيديا مارغريت في **الوشائج المنتخَبة**. من هذا المنظور تجتمع الحقبة الكلاسيكية والرومنطيقية، الانطباعية والتعبيرية على عين الطعن الواحد: تنافر الحبّ وعدم تناسبه مع الشكل البرجوازي.

أيّا يكُن الدور الحاسم لنظام الزواج الأحادي في تطوّر البشرية على مرّ تاريخها الطويل، وأيّا تكُن دلالة مستقبله ودوامه ضمن شكل اجتماعي أعلى، فإنّ التناقضات القائمة فيه بين الحياة التي تنبسط والعلاقات المهيمنة، ما تنفكّ في كلّ الأحوال، تتوضّح للعيان. في

---

(١) انظر: فريتس ماوْتنر، **الإلحاد وتاريخه في الغرب** ـ *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*، لايبتسيش ١٩٢٢، المجلّد الثاني، ص. ٣٤٢ وما بعدها.

عصر النهضة كانت هنالك أسطورتان خلّدتْهما الآثار الفنّيةُ: **روميو وجولييت** ودون **جوان**. الأثران كلاهما يمجّدان تمرّد العنصر الإيروسي على نفوذ الأسرة، من حيث **يعارض** دون جوان الأخلاق القهرية للوفاء والزواج الأحادي دون سواه، ومن حيث **يستدعي** حبّ روميو وجولييت هذه الأخلاق نفسها. العلاقة نفسُها تتبدّى من الشخصيّتيْن كلتيهما على الرغم من تعارضهما، فهما في الأساس، توجدان في الوضعية نفسها. تمنح قبلةُ روميو جولييت السعادة التي وحده دون جوان يحقّقها للمرأة، وهو يرى جولييت في كلّ فتاة. سيتعيّن على كليهما أن ينثني عن القوّة الخلاقة التي هي في الآن نفسه جسدية ونفسية، ويتخلّيا عن جميع المبادئ الذكورية، لو أرادا الخضوع والاستسلام. تعبّر شخصّيتا الأسطورة هاتان عن الهوّة التي تفصل بين دعوى الفرديّ في السعادة ودعوى الأسرة في الهيمنة. ويعكس هذان التشكيلان الفنيان واحدا من التناقضات القائمة بين أشكال المجتمع والقوى الحيّة. ومع ذلك تتأكّد القاعدة في الاستثناء. ذلك أنّ النفوذ يهيمن بعامّة على الإنسان البرجوازي هيمنة تشمل أيضاً صعيد الحبّ وتحدّد من ثمّ، مصيره. عندما يؤخَذ في الحسبان المهرُ والوضعية الاجتماعية للقرين وقدرته على العمل، والمضاربة على الامتيازات والإرث الحاصل من جهة الأولاد، واحترام آراء الآخرين وبخاصّة التبعية الباطنة للمفهومات والعادات والمواضعات المتغلغلة في النفوس، وهذا الخبْر المكتسب الذي صار بمثابة الطبيعة الثانية لرجل الأزمنة الحديثة، تتبيّن أقوى الدوافع التي تحثّ على احترام شكل الأسرة وعلى توطيدها في شكل الوجود الذي يخصّها.

لا تكوّن الأسرة في العصر البرجوازي، وحدة بقدر ما لا يكوّن

الإنسان أو الدولة وحدةً. ذلك أنّ الأسرة تغيّر من بنيتها ووظيفتها بحسب الحقب حقبةً حقبة وبحسب الفئات الاجتماعية فئة فئة. وهي قد تغيّرت بخاصّة تحت التأثيرات الحاسمة للتطوّر الصناعي. لقد أسهبت الأدبيات السوسيولوجية في فسْر تبعات التطوّر التقني للبيت الأسري ولاسيّما تلك التي تتعلّق بالروابط القائمة بين أعضاء الأسرة. ومع ذلك يمكن أن نشير إلى خاصّيات ونزعات للأسرة البرجوازية تنفصل عن قاعدة المجتمع البرجوازي. فالتنشئة التي تقوم على طبع التنفّذ والتي تقدر عليها الأسرة على أساس بنية النفوذ التي تخصّها، لا تنتمي إلى الظواهر المتزائلة، بل إلى وضع يدوم نسبيا. ذلك أنّه بقدر ما يجد هذا المجتمع نفسه في وضع متأزّم نتيجةً لقوانينه المحايثة، تعجز الأسرة من هذا المنظور، عن القيام إلى مهمّتها. لقد أشرنا آنفا إلى أنّه تنتج عن ذلك ضرورةُ أن تحرص الدولةُ بنفسها وأكثر من أيّ وقت مضى، على تلقين النفوذ، وأنْ تقلِّصَ على الأقلّ، من الحيّز الزمني الذي كان متاحا للأسرة وللكنيسة أيضاً. لكنّ هذا الوضع الجديد يخضع مثله مثل نمط الدولة الذي يقوم على النفوذ، إلى حركة أعمق لا رادّ لها. إنّها ما يتولّد عن الاقتصاد نزوعا إلى حلِّ جميع القيم الثقافية والمؤسسات التي ابتدعتها البرجوازية وحافظت عليها. أمّا وسائل حمايةِ هذا الكلّ الثقافيّ وتطويرِه قدُما فما تنفكّ تتناقض مع مضمونه. وحتّى إذا انتهت الإجراءات الجديدة إلى توطيد شكل الأسرة، فإنّ الأسرة تفقد مع ذلك قوّة استقلاليتها التي تقوم على النشاط المهني الحرّ للرجل، وذلك بالتزامن مع تناقص ثقل البرجوازية المتوسّطة برّمتها. ولا بدّ في نهاية المطاف من استخدام وسائل مصطنعة لحماية كلّ شيء وللمحافظة عليه. في النهاية، تبدو

القوى الثقافية بالنظر إلى إرادة المحافظة هذه، على أنّها قوى مضادّة ومتمرّدة تحتاج إلى التقعيد. والحال أنّه كان يوجد في أوج ازدهار الحقبة البرجوازية، تبادل خصب بين الأسرة والمجتمع على نحو أنّ نفوذ الأب كان يتأسّس على دوره في المجتمع وأنّ المجتمع يتجدّد بالاعتماد على التنشئة الأبوية التي تقوم على النفوذ، صارت الأسرة مذّاك وعلى الرغم من لزومها، مسألةَ مجرّد تقنية حكومية. لقد توطّدت جملةُ العلاقات في العصر الراهن، بواسطة عنصر جزئي محايث لها، نعني النفوذ، وهذا المسار إنّما حدث بالجوهر في الفردي والعيني، نعني الأسرة. لقد كوّنت الأسرةُ «أصل» و «مهدَ» الثقافة البرجوازية التي كانت تحيا فيها بقدر ما كان النفوذ يحيا فيها. بيد أنّ هذا الكلّ الجدليَّ القائم على الكلّي والجزئي والفرديّ[1] إنّما يتبدّى اليوم باعتباره وحدةَ قوى تنزع إلى التفكّك والانحلال. ذلك أنّ لحظة التفكُّك الثقافية تظهر على أنّها الأقوى والأشدّ ضدّ اللحظة التي تنزع إلى المحافظة على التماسك والتناسق.

(١) أنظر: هيغل، **مختصَر موسوعة العلوم الفلسفية**، § ١٦٤.

النظرية التقليدية والنظرية النقدية

(١٩٣٧)

يبدو أنّ السؤال عمّاذا هي النظرية، لا يثير بالنظر إلى الوضع الراهن للعلم، صعوبات كبيرة. فالنظرية تصدُق في دائرة المباحث القائمة، باعتبارها مفهوما يشمل جملة من القضايا تتعلّق بغرض من الأغراض، قضايا ترتبط فيما بينها على نحو أنّه يمكن أن تُشتَقّ من بعض القضايا بقيةُّ القضايا. وكلّما تقلّص عدد المبادئ العليا بإطلاق بالنظر إلى النتائج، كانت النظرية أكمل. وأمّا مصداقيتها الفعلية فتقوم على أنّ القضايا المشتقَّة تتطابق مع الأحداث في الواقع الفعلي. وفي المقابل، إذا ظهرت تناقضات بين التجرُبة والنظرية، فلا بدّ أنْ تُراجع هذه أو تلك. فإمّا أنّ المرء لم يُحسن المعاينة وإمّا أنّ في المبادئ النظرية خللاً ما. لهذه العلّة وبالنظر إلى الوقائع، تظلّ النظريةُ فرْضا. وعلى المرء أن يستعدَّ لتغييرها عندما تظهر آثار متنافرةٌ مع معالجة المواد. النظريةُ إنّما هي تشعّبُ المعرفة في شكلٍ يجعل ممكنا استخدام التوصيف المفصَّل للوقائع. يقارن بوانكاريه العلم بمكتبة يُفترَض أن تتنامى إلى ما لا نهاية. وتؤدّي الفيزياء التجريبية دور المكتبيّ الذي يتعهّد باقتناء الكتب، أي يُثري المعرفة من حيث يمدّها بالموادّ. وأمّا الفيزياء الرياضية، نظرية العلم الطبيعيّ بالدلالة

الصارمة، فمهمّتها هي أنْ تضع الجرْد [كاتالوغ]. من دون هذا الجرْد، لن يكون بوسع المرء أنْ يستعمل المكتبة على الرغم من ثرائها. «ذلك هو إذن دور الفيزياء الرياضية؛ يتعيّن عليها أن تسهر على التعميم، على نحو أنّها... تزيد من أثر الفائدة»[1]. تبدو المنظومة الكلّية للعلم على أنّها هدف النظرية بعامّة. ولم تعد تقتصر هذه المنظومة على مجال جزئي، بل تشمل الموضوعات الممكنة جميعاً. لقد نُسخ الفصل بين العلوم من حيث تُردُّ القضايا التي تتعلّق بمجالات متنوّعة، إلى المسلّمات نفسها. إنّ الجهاز المفهوميّ الذي يُرصَد لتعيين الطبيعة الجامدة، يصلح هو نفسُه لترتيب الطبيعة الحيّة، وكلّ امرئ تعلّم استعمالَه، أعني أنّه تعلّم قواعد الاشتقاق وتوصيف الموادّ وعملية المقارنة بين القضايا المشتقَّة وثبتِ الوقائع وما إلى ذلك، إنّما يستطيع أن يستخدمه في كلّما وقت. لكنّا ما زلنا بعيدين عن هذه المرحلة.

ذلك هو إجمالا وباختصار الرسم، التصوّر الدارج اليوم لماهية النظرية. وهو تصوّرٌ عادةً ما يُنسَب إلى بدايات الفلسفة الحديثة. ذلك أنّ ديكارت يضع باعتبارها القاعدة الثالثة لمنهجه العلميّ، ضرورةَ «أنْ أوجّه أفكاري طبقا للنظام المتدرّج بحيث أبدأ من أبسط الموضوعات وأيسرها معرفة، ثمّ أصعد شيئا فشيئا، كأنْ بدرجات، إلى معرفة أكثرها تركيباً، حيث أفترض مُدرجَةً ضمن النظام، حتّى الموضوعات التي لا يتبع بعضها بعضا». فينبغي على هذا النحو، أن ينطبق

(١) هنري بوانكاريه، **العلم والفرض**، الطبعة الألمانية من تحرير ف. ول. ليندِمان، لايبتسيش ١٩١٤، ص. ١٤٦.

الاستنباط كما يُستخدم في الرياضيات، على العلم في مجمله. ذلك أنّ نظام العالَم لا ينكشف إلاّ في سياق فكري يقوم على الاستدلال والاستنباط. «تلك السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسهلة جدّا التي اعتاد أصحاب التعاليم استخدامها للتوصّل إلى أصعب براهينهم، قد أفضت بي إلى تصوّر أنّ الأشياء كلّها التي يمكن أن تقع في دائرة معرفة البشر، تترابط وتتابع بالشكل نفسه، وأنّه حسْبُ المرء ألاّ يقبل أيّا منها على أنّه حقيقة من دون أن يكون كذلك، وأن يحافظ دائما على النظام اللازم لاستنباط بعضها من بعض ولكي لا يبقى أيّ شيء لا يمكن تحصيله مهما نأى واكتشافُه مهما خفي»[1]. وأمّا بالنظر إلى جملة الموقف الفلسفي لأهل المنطق، فإنّ القضايا الأعمّ التي يبدأ منها الاستنباط، تُعتبَر هي نفسها إمّا أحكامَ تجرُبة واستقراءاتٍ كما هي الحال عند جون ستوارت ميل، وإمّا بديهيات كما في النزعات العقلانية والفنومينولوجية، وإمّا حدودا اعتباطية كما في الأكسيوماتيك الحديث. وأمّا في المنطق الراهن الأكثر تقدّما، كما يجد عبارته النموذجية في **المباحث المنطقية** لهوسّرل، فيُشار إلى النظرية «باعتبارها بعامّة منظومةَ قضايا منغلقة على نفسها تتعلّق بعلم بعينه»[2]. النظرية بدلالتها القوية، هي «ترابط نظامي لقضايا يتّخذ شكل استنباط واستدلال موحّديْن ونظاميّيْن»[3]. والعلم يعني «عالَما

---

(١) ديكارت، **مقال الطريقة**، II، نقله إلى الألمانية أ. بوخناوْ، لايبتسيش ١٩١١، ص. ١٥.

(٢) هوسّرل، **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي** - *Formale und transzendentale Logik*، هالّه ١٩٢٩، ص. ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٧٩.

بعينه من القضايا...، كما يتولّد عن إعمال النظر، عالَما يتعيّن في ترتيبه النظامي، عالَمٌ بعينه من الموضوعات»[1]. إنّ المقتضى الأساسي الذي لا بدّ لكلّ منظومة نظرية أن تلبّيه، هو أن ترتبط الأجزاء كلّها فيما بينها جزءا جزءا ومن دون تناقض. ذلك أنّ ما يشير إليه هرمان فايل باعتباره شرطا لا مناص منه، هو التناسق الذي ينطوي على عدم التناقض، وغيابُ العناصر الزائدة ذات الطبيعة الدغمائية الصرف التي لا تأثير لها على الظاهرات المعايَنة[2].

وبما أنّ هذا المفهوم التقليدي للنظرية يشير إلى نزعة بعينها، فإنّ هذه النزعة ترمي إلى إرساء منظومة من العلامات الرياضية المحض. قلّما توظّف عناصر النظرية، أعني الأقيسة والقضايا، أسماء تُطلق على موضوعات تقبل التجريب، بقدر ما توظّف الرموز الرياضية. حتّى العمليات المنطقية قد اتّخذت هي نفسُها الشكل الصوريّ للعقل، حدَّ أنّ التكوين النظري قد تحوّل على الأقلّ في أجزاء كبرى من علم الطبيعة، إلى بناء رياضي.

أمّا علوم الإنسان والمجتمع فتجهد في الاحتذاء بأنموذج العلوم الطبيعية الناجحة. والاختلاف القائم بين مدارس علم الاجتماع التي تنكبّ أكثر على دراسة الوقائع وبين التي تشتغل أكثر على المبادئ، لا يتعلّق في شيء وبكيفية مباشرة، بمفهوم النظرية بما هو كذلك.

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٩١.

(٢) هرمان فايل، «فلسفة العلم الطبيعي - Philosophie der Naturwissenschaft»، ضمن: *Handbuch der Philosophie, II*، مونشن وبرلين ١٩٢٧، ص. ١١٨ وما بعدها.

فالجمع المتأني للمعلومات في كلّ المجالات التي تشتغل على الحياة الاجتماعية، وتراكم كميّات هائلة من الجزئيات والتفاصيل حول المسائل المدروسة، والمباحثُ الخُبرية التي تستخدم التحقيقات الرصينة أو أيّ وسيلة أخرى، كما كانت تكوّن الجزء الأكبر من النشاط البحثي منذ سبنسر ولاسيّما في الجامعات الأنجلوسكسونية،- كل هذا يقدّم ولا ريب، صورة تبدو في الظاهر على أنّها أقرب إلى تلك الحياة ضمن نمط الإنتاج الصناعي، من الجلوس إلى طاولة المكتب حيث تُعرَك المفاهيم الأساسية، كما يصدق هذا على جزء هامّ من علم الاجتماع الألماني. ولكنّ هذا لا يعني اختلافا بنيويا في التفكير. ذلك أنّه ليس لما يُسْمى «العلوم الإنسانية» في المرحلة المتأخرة من تطوّر المجتمع الراهن، سوى قيمة بضاعة متقلّبة؛ فلقد تحتّم عليها أن تحاكي بشكل أو بآخر، علوم الطبيعة التي جعل نجاحُها إمكانَ تطبيقها بمنأى عن كلّ سؤال. وعلى كلّ حال، لا يمكن أن يطغى أيُّ شكّ على تطابق تصوّر النظرية بين مختلف مدارس علم الاجتماع وعلوم الطبيعة. فليس لدى الخُبريين تصوّر لتطوير النظرية يختلف عن الذي عند النظْرانيين [ثيوريتكِرْ]. ذلك أنّهم ببساطة، على يقين يعي ذاته من أنّه بالنظر إلى الطبيعة المركَّبة للمسائل الاجتماعية وإلى الوضع الراهن للعلم، يمكن أن يعتبَر الاشتغالُ على المبادئ العامّة شأنا مناسبا وباطلا في الآن نفسه. بقدر ما يتحتّم إنجاز عمل نظري، لا يمكن أن يتمّ إلاّ بعرْك دائم للموادّ؛ بحيث لا يمكن البتّة في المستقبل المنظور، التفكير في توليفات نظرية شاملة. الباحثون الذين من ذلك الجنس، يحبّذون مناهج الصوغ المضبوط، وبخاصّة ضروب التمشي الرياضي الذي يقترن معناه

بمفهوم النظرية الذي رسمنا آنفا. ليست النظرية بعامّة هي التي يطعن الخُبريون في دلالتها من هذا الجانب، بقدر ما هي النظرية التي يسقطها أولئك «من عل» بلا عرْك مباشر للمسائل التي تتعلّق بمجال علمي خُبري. فالتمييزات التي تتعلّق بالأشكال الأساسية للعمران البشري، من مثل التمييز بين الجماعة والمجتمع (عند تونّيس)، وبين التكافل الميكانيكي والتكافل العضوي (عند دوركايم)، وبين الثقافة والحضارة (عند أ. فيبر)، سرعان ما تنكشف على أنّها مستشكِلة عندما يحاول المرء تطبيقها على مسائل عينية. إنّ السبيل التي يتعيّن على علم الاجتماع أن يسلكها في الوضع الراهن للبحث، هي الترقّي الشاقّ من وصف الظاهرات الاجتماعية إلى المقارنة المعمّقة، ومن ثمّ إلى تكوين مفاهيم عامّة.

هذا التعارض الذي نبسط ههنا يُفضي إلى أنّ الخُبريين لا يريدون طبقا لسنّتهم، أن يسلّموا ويعتقدوا إلاّ في مصداقية الاستقراءات المختومة بوصفها القضايا العليا بإطلاق للنظرية، حتّى إذا كنّا لا نزال بعيدين عن تحصيل مثل هذه القضايا. أمّا معارضوهم فيصحّ عندهم أنّ مسالك مغايرةً لتلك التي تكون تابعة بالضرورة لتقدّم جمع الموادّ، تسمح بتكوين مقولات ورؤى عليا بإطلاق. إذا كان دوركايم نفسه على سبيل المثال، غالبا ما يتّفق مع التصوّرات الأساسية للخُبريين، فهو يوضّح أنّه طالما يتعلّق الأمر بالمبادئ، يمكن لمسار الاستقراء أن يُختصَر. وعنده أنّ تصنيف المسارات الاجتماعية على أساس مجرّد الجرْد الخُبريّ، ليس ممكنا ولا يسهّل أسباب البحث، كما قد يتوقّع المرء ذلك. وذلك أنَّ «دور التصنيف هو أن يضع بين أيدينا إحداثيات يمكن أن نربطها بمعاينات مغايرة للتي اكتُسبت بواسطتها هذه

الإحداثياتُ نفسها. لكن لذلك، لا بدّ للتصنيف ألاّ يتمّ وفق جرْد كامل للخاصيات الفردية، بل وفق عدد صغير منها يُتحرَّى في اختيارها... يمكن أن ييسّر هذا التصنيف على الباحث الاقتصادَ في خطوات كثيرة جدّا، لأنّه يهتدي به... وعليه، يتعيّن علينا أن نختار لهذا التصنيف، الخاصيات الجوهرية دون سواها»[1]. لكن، إذا كانت تحصيل المبادئ العليا بإطلاق يتمّ بواسطة الانتقاء أو حدس الماهية أو المصادرة البحتة، فإنّ هذا لا يدلّ إذّاك، على أيّ اختلاف بالنظر إلى وظيفتها ضمن المنظومة النظرية المثالية. ومن المعلوم أنّ العالِم يقارع مبادئه التي تتفاوت كلّيتُها، بما يهلّ من الوقائع الجديدة باعتبارها فرضيات. لا ريب أنّ عالَم الاجتماع ذا التوجّه الفنومينولوجي سيؤكّد أنّه من اليقين القاطع بعد وضع قانون يتعلّق بماهية بعينها أنّ كلّ حالة فردية لا بدّ أن تتطابق معه. لكنّ الطابع الفرْضي لقانون الماهية هذا سيصدق حين يُطرح مشكل معرفة هل يعرُض في الحالة الفردية، مثال لتلك الماهية المقصودة أم لماهية نسِيبة لها، وهل يتعلّق الأمر بمثال فاسد لجنس بعينه أم بمثال جيّد لجنس مغاير. هنالك دائما من جانب أوّل، معرفة تصاغ صوغا فكريا، ومن جانب ثان معطيات واقعية ينبغي أنْ تُدرج ضمن تلك المعرفة، وأمّا هذا الإدراج، هذه العملية التي بواسطتها يتمّ الوصل بين مجرّد الإدراك الحسّي أو معاينة الوقائع والبنية المفهومية لمعرفتنا فتُدعى التفسير النظري للوقائع.

---

(١) إميل دوركايم، **قواعد منهج علم الاجتماع** ـ *Les règles de la méthode sociologique*، باريس ١٩٢٧، ص. ٩٩ [نقل الشاهد إلى الألمانية: م. ه].

لا نحتاج في هذا الموضع إلى تفصيل القول في شتّى ضروب الترتيب والتصنيف. حسْبُنا أن نشير بإيجاز إلى مسلَك هذا المفهوم التقليدي للنظرية في تفسير الأحداث التاريخية. وهو ما يبرز بوضوح من السجال الذي قام بين إدوارد ميير وماكس فيبر. كان ميير قد اعتبر باطلا ولا جواب له السؤالَ حول معرفة هل أنّ الحروب التي تسبّبت فيها بعض الشخصيات التاريخية ستكون اندلعت آجلا أم عادلا، لو أحجمت هذه الشخصياتُ عن اتّخاذ هذا القرار أو ذاك. وفي المقابل، كان فيبر يلتمس البرهنةَ على أنَّ تفسير التاريخ هو عندئذ وبعامّة، محالٌ. وانتهى في ذلك إلى تطوير «نظرية الإمكان الموضوعي» بالاستناد إلى نظريات الفيزيولوجي فون كريس وكتّاب في فقه القانون والاقتصاد من مثل مركيل وليفمان ورادبروخ. [وعندَه] أنّ تفسير المؤرّخ لا يقوم مثله مثل عالِم الجريمة، على الجرْد الكامل قدْر الإمكان، لكلّ الأحوال والملابسات والعوامل، بل على إبراز الترابط بين بعض مكوّنات الحدث التي تكتسي أهمية بالنسبة إلى مجرى التاريخ، ومساراتٍ جزئية محدّدة. هذا الترابط من مثْل الحكم أنّ حربا بعينها ستكون قد اندلعت جرّاء سياسةِ رجلِ دولة يعي أهدافه ونواياه، إنّما يفترض منطقياً أنّه لو تمّ التخلّي عن هذه السياسة لما حصل الأثر الذي تُفسَّر بواسطته ولاتّخذت الأمور مجرى مغايرا. إذا أثبت المرء سببية تاريخية بعينها فهذا يتضمّن دائما تبعا لقواعد التجرُبة المعلومة، أنّ غياب هذه السببية في سياق أحوال قائمة، سيفضي إلى التصديق بنتيجة بعينها مغايرة. وفي هذا لا تعدو قواعد التجرُبة كونها صياغات لمعرفتنا حول السياقات الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية. فنبني بالاستناد إليها، المجرى المستلاح حيث يُسقَط

ثم يُنزّل الحدثُ الذي يُفترض فيها أنّها تفسّره[1]. إنّه العمل بقضايا شرْطية إذ تُطبّق على وضعية معطاة. هبْ أنّ العوامل «أ»، «ب»، «ج»، «د» تفضي بالضرورة إلى النتيجة «ك»، فإذا غاب العامل «د»، يحصُل الحدث «ن»، وإذا أضفنا «ج»، يحصل الحدث «م»، وهكذا دواليك. مثل هذا الحساب ينتمي إلى العدّة المنطقية للتاريخ ولعلم الطبيعة أيضاً. ذلك هو ضربُ وجود النظرية بالدلالة التقليدية.

ومن ثمّ، ما يعتبره العلماءُ من شتّى المجالات والاختصاصات، جوهرَ النظرية، إنّما يطابق في واقع الأمر، مهمّتَها المباشرة. ذلك أنّ التمكّن من الطبيعة الفيزيائية يقتضي مثله مثل التمكّن من الميكانزمات الاقتصادية والاجتماعية، صوغاً لموادّ المعرفة يقوم على نظام من الفرضيات المتكتّلة. ولا تنفصل التطوّرات التقنية في العصر البرجوازي، عن مهمّة المؤسّسة العلمية هذه. من جانب، تحوّل هذه المؤسسةُ الوقائع إلى معرفة خصبة يمكن تطبيقها في سياق العلاقات القائمة، ومن جانب آخر تُطبّق المعرفة المتوفّرة على الوقائع. ولا مشاحّة في أنّ مثل هذا العمل يكوّن لحظة انقلاب وتطوّر دائميْن للأسس المادية لذلك المجتمع. لكنْ، طالما أنّ مفهوم النظرية قد صار قائما برأسه كما لو كان مؤسَّسا على ماهية داخلية للمعرفة أو على أيّما قاعدة غير تاريخية، فإنّه يتحوّل إلى مقولة إيديولوجية مشيَّأة.

---

(١) ماكس فيبر، «دراسات نقدية حول مجال منطق علوم الثقافة ـ Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik»، ضمن: **المقالات الكاملة**، توبنغن ١٩٢٢، ص. ٢٦٦ وما بعدها.

على هذا النحو، تُنتج خصوبةُ سياقات الوقائع التي تُكتشف من جديد، بالنسبة إلى معاودة تشكيل المعرفة التي بين أيدينا وإلى تطبيقها على الوقائع، تعيينات لا ينبغي أن تُردَّ إلى عناصر منطقية أو منهجية، بل ينبغي أن تُفهم في كلّ مرّة، ضمن ارتباطها بالمسارات الاجتماعية الفعلية. أنَّ اكتشافاً ما يؤدّي إلى معاودة بناء رؤى وتصوّرات قائمة، فهذا لا يفهم البتّة بواسطة اعتبارات منطقية دون غيرها، وبعبارة أدقّ، بواسطة التناقض مع مكوّنات معيّنة من التصوّرات الطاغية. من الوارد على الدوام إنشاءُ فرضيات يمكن أن نستعين بها لكي نتفادى تغيير النظرية بأكملها. أنَّ تصوّراتٍ جديدة تفرض نفسها إن صحّت العبارة، فهذا يكمن في سياقات تاريخية عينيّة، حتّى عندما تكون في نظر العلماء، عوامل محايثة هي وحدها المحدِّدة. وهذا ما لم يطعن فيه المنظِّرون المحدثون للمعرفة وإنْ لم يفكّروا أيضاً في الروابط الاجتماعية بقدر ما فكّروا في العبقرية والصدفة، عند النظر في العوامل المحدّدة التي تكون خارجة عن العلميّ. إذا كان المرء في القرن السابع عشر، قد شرع في تذليل الصعوبات التي كان النمط التقليدي لعلم الفلك قد وقع فيها، وأخذ يعتمد بناءات [نظرية] مضافة، ومن ثمّ تعدّى إلى المنظومة الكوبرنيكية، فإنّ ذلك لم يكمن فقط في الخاصيات المنطقية لهذه المنظومة، من مثل البساطة الكبرى. وإذا كانت لهذه الخاصيات فضائل ساهمت في ترجيح تلك المنظومة، فإنّ ذلك يعود إلى أسس الممارسة الاجتماعية لذلك العصر. أنّ المنظومة الكوبرنيكية التي لا تكاد تُذكر في القرن السادس عشر، تحوّلت إلى قوّة ثورية، فذلك يكوّن جزءا من المسار التاريخي الذي آلت فيه الغلبةُ للفكر

الميكانيكي[١]. لكنّ ارتباط تغيّر البنى العلمية بالوضع الاجتماعي القائم، لا يصدق فقط على النظريات الشاملة من مثل المنظومة الكوبرنيكية، بل أيضاً على مسائل البحث المخصوصة كما تُطرح في سائر الأيام. إنّ اكتشاف تنويعات جديدة في المجالات الجزئية للطبيعة الجامدة أو العضوية، سواء حصل في مخابر الكيميائيين أو في أبحاث علم الإحاثة، اكتشافاً يُفضي إلى تغيير التصنيفات القديمة أو وضع تصنيفات جديدة، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أنْ يُستنتَج من الوضع المنطقي وحسب. أمّا منظّرو المعرفة فقد درجوا في هذا الباب على الاستعانة بمجرّد مفهوم ظاهر في الغائية ومحايث لعلمهم. في الحقيقة، لا ترتبط معرفة هل توضع تعريفات جديدة بكيفية تتطابق مع غاية بعينها، بمجرّد بساطة المنظومة واتّساقها الداخلي، بل ترتبط أيضاً من بين غيره، بتوجّه البحث وأهدافه، توجّها وأهدافا لا يمكن أن يُفسَّر من منظور هذا البحث، بل لا يمكن في نهاية المطاف، أن تُفهم البتّة بالاقتصار عليه.

ليس تطبيق النظرية على الموادّ، مثله مثل تأثير الموادّ على النظرية، مجرّد شأن علمي داخلي، بل هو في الوقت نفسه مسار اجتماعي. في نهاية المطاف، لا يتحقّق الارتباط بين الفرضيات والوقائع في رأس العالِم، بل في الصناعة. إنّ القواعد التي تجعل قطران الفحم يطوّر صفات لونية عندما يخضع إلى تأثيرات بعينها، أو

(١) نجد عرْضا لذلك المسار في مقال هنريك غروسمان: «الأسس الاجتماعية للفلسفة الميكانيكية والمانوفاكوتر» الذي صدر ضمن: **مجلّة المباحث الاجتماعية -** *Zeitschrift für Sozialforschung*، IV، ١٩٣٥، ص. ١٦١ وما بعدها.

تكون للنتروكليسيرين ولنترات السودويوم ولموادّ مشابهة، قدرة عالية على الانفجار، تكوّن معرفة متراكمة تُطبَّق فعليا على الوقائع داخل مصانع الصناعات الكبرى.

يبدو الوضعَوِيُّون والبرغماتيون من بين شتّى المدارس الفلسفية، على أنّهم يأخذون في الحسبان أكثر من غيرهم، تشابك العمل النظري مع مسار حياة المجتمع. فهُمْ يحدّدون مهمّة العلم بما هي توقّع نتائج يمكن استعمالها. لكن في الواقع، هذا الوعي بالأهداف، والاعتقاد في القيمة الاجتماعية لمهنة العالِم، يبقى في نظر العالِم مسألة شخصية خاصّة. وسواء اعتقد العالِمُ في معرفةٍ قائمة بذاتها، «متعالية عن المجتمع»، معرفة تحلّق فوق كلّ شيء، أو في الدلالة الاجتماعية لمجاله المعرفي، فإنّ هذا التعارض في التأويل لا يؤثّر في أدنى شيء، على الواقع الفعلي لعمله. العالِم وعِلمُه مرتبطان ارتباطا وثيقا بالجهاز الاجتماعي، ومن ثمّ تكوّن إنجازاتُه لحظة لمحافظة النظام القائم على نفسه، ولمعاودة إنتاجه الدائمة، سيّان في ذلك ما يتصوّره العلمُ في هذا الصدد. على العالم أن يطابق «مفهوم» العلم، أعني النظريةَ بالدلالة التي فسرْنا آنفا. وعلى العالم في سياق التقسيم الاجتماعي للعمل، أنْ يُدمج الوقائع في أنظمة مفهومية وأن يحافظ على هذه الأنظمة بحيث يكون بوسعه وبوسع جميع الذين يتعيّن عليهم استخدامها، أنْ يسيطروا على أوسع مجال ممكن من الوقائع. أمّا التجريب داخل العلم فتكون له دلالةُ وضع الوقائع وثبتُها بكيفية تجعلها تتطابق بخاصة مع الوضع الساري للنظرية. تتأتّى موادّ الوقائع، المادّةُ، من الخارج. ويعكف العلم على صوغها صياغاتٍ واضحة ومفصَّلة، على نحو أنّ المرءَ يتصرّف في المعارف التي بين يديْه

وقتما يشاء وكيفما يبتغي. بالنسبة إلى العالم، جمع المعرفة بالوقائع وتشكيلها وعقلنتُها عقلنة شاملة، سواء تعلّق الأمر بعرض للمادّة مفصَّلا تفصيلا كما في التاريخ وفي الأبواب التوصيفية للعلوم الجزئية الأخرى، أو بتجميع شتّى المعطيات وتحصيل قواعد عامّة كما في الفيزياء، هذا النشاط إنّما هو ضرب بعينه من التلقائية، أعني الفعالية النظرية. ومن طبيعة هذا النشاط أنّه يقوم على ثنائية التفكير والكينونة، الذهنِ والإدراكِ الحسّي.

يُشتَقُّ التصوّرُ التقليديُّ للنظرية من النشاط العلمي، بواسطة التجريد وعلى نحوِ تحقُّق هذا النشاط بدرجة معيَّنة ضمن تقسيم العمل. وهو يتطابق مع نشاط العالِم كما يتحقّق بالتوازي مع باقي النشاطات الأخرى في المجتمع، من دون أن يتراءى بكيفية مباشرة الارتباط بين النشاطات الجزئية. ولهذه العلّة لا تتبدّى في هذا التصوّر، الوظيفةُ الاجتماعية الفعلية للعلم، ما تعنيه النظريةُ وتكونه في الوجود الإنساني، بل لا يُظهر غير دلالة النظرية ضمن الدائرة المنفصلة حيث يقع إنتاجُها تحت شروط تاريخية. ومع ذلك، تنتج الحياة الاجتماعية في الحقيقة، عن العمل المشترك الذي يجمع أنماط إنتاج متنوّعة، وحتّى إذا كان تقسيم العمل لا يُوظَّف في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي، إلاّ بكيفية فاسدة، فإنّه لا يمكن أن تُعتبَر فروعه بما في ذلك العلم، قائمة بذاتها ومستقلّة. إنّها تجزئة وتنويع للكيفية التي على نحوها يناظر المجتمع الطبيعةَ ويحافظ على نفسه ضمن أشكاله القائمة. وهي لحظاتُ مسار الإنتاج الذي للمجتمع، حتّى إذا لم تكن البتّة في حدّ ذاتها عوامل إنتاج أو كانت أسباب إنتاج ضئيل، بالدلالة الحقيقية للإنتاج. لا تكوّن بنية الإنتاج الصناعي والزراعي ولا

الفصل بين ما يُسمى وظائف القيادة ووظائف التنفيذ، والخدمات والأعمال، والعمل بالفكر والعمل اليدوي، علاقات أزلية أو طبيعية؛ بل يصدران بالأحرى عن نمط الإنتاج القائم ضمن أشكال بعينها للمجتمع. إنّ ظاهر استقلالية مسارات العمل التي يُفترض أنّ مجراها يُشتقّ من ماهية محايثة لموضوعها، يتطابق مع ظاهر حرّية الذوات الاقتصادية في المجتمع البرجوازي. فهذه الذوات تعتقد أنّها تفعل طبقا لتصميم فرديّ، والحال أنّها لم تزل حتّى في حساباتها الأكثر تركيبا، تكوّن دواليبَ آلية اجتماعية تخفى عن الأنظار.

يتبدّى الوعيُ الذاتي الكاذب للعالِم البرجوازي في العصر اللبرالي، ضمن منظومات فلسفية شتّى. في مطلع القرن [العشرين] كوّنتْ كنطيةُ ماربورغ المحدَثة، تعبيرا لافتا ومخصوصا لذلك الوعي. لقد حوّلت هذه الكنطيةُ معالمَ جزئية للنشاط النظري للعالِم المتخصّص، إلى مقولات كلّية، وإنْ جازت العبارة إلى طور من أطوار روح العالَم واللوغوس الأزلي، أو بالأحرى، أرجِعت المعالم الجوهرية للحياة الاجتماعية إلى النشاط النظري للعالِم. كذلك وُصفتْ «قوّةُ المعرفة» بأنّها «قوّةُ الأصل». وعُني بـ«الإنشاء والإنتاج» «السيادةَ الخلاّقة للفكر». كلّما بدا شيءٌ ما على أنّه معطى، توجّب أن تُنشأ جميع التعيينات التي يتضمّنها، انطلاقا من المنظومات النظرية، وفي نهاية المطاف انطلاقا من الرياضيات، ومن ثمّ يمكن أن تُشتقّ جميع الأعظام المتناهية بواسطة حساب اللامتناهي، من مفهوم اللامتناهي في الصغر، وبهذا تحديدا يعني اشتقاقُها «انشاءَها». أمّا المثالُ فهو المنظومة الموحَّدة التي تكوّن بهذه الدلالة، العلمَ القادر والمهيمن. وبما أنّ كلّ شيء في الموضوع يتحلّل إلى تعيينات فكرية،

فإنّ نتاجَ هذا العمل لا يُتمثَّل البتّة بوصفه شيئا ثابتا ومادّيا، ذلك أنّ الوظيفة المعيِّنة والمنظِّمة والموحِّدة هي وحدها التي تؤسّس كلّ شيء يهدف إليه كلّ جهد بشري. الإنشاء هو إنشاءُ الوحدة، والإنشاء نفسُه هو النتاجُ[1]. إنّ التقدّم في الوعي بالحرّية يقوم طبقا لهذا المنطق على أنّه ما ينفكّ يتقوّى إمكانُ التعبير في شكل ضارب التفاضل، عن أبسط جزء من الواقع يتراءى للعالِم. والحال أنّ مهنة العالِم لا تكوّن في الواقع الفعلي، طورا مستقلا من أطوار العمل والنشاط الاجتماعي، تراها في هذا المنطق، تحلّ محلّه. إذا فرضنا أنّ العقل يعيّن بالفعل في مستقبَل المجتمع، الأحداثَ، فإنّ أقنمةَ اللوغوس هذه باعتباره الواقع الفعلي، تكوّن هي أيضاً يوطوبيا مقنَّعة. لكنّ تعرّف الإنسان على نفسه في الوقت الراهن، لا يقوم على علم الطبيعة الرياضي الذي يبدو على أنّه لوغوس أزلي، بل يعود إلى نظرية نقدية للمجتمع القائم من همّها أن تشتغل على أنْ تكون الأوضاع معقولة.

إنّ الفحص المفرَد لأنشطة جزئية أو أنشطة فرعية بمضامينها وموضوعاتها، يقتضي لكي يكون فحصا صادقا، الوعي العينيَّ بمحدوديتها. فلا بدّ لهذا الفحص أن يكون قد بلغ تصوّرا تُنفى فيه من جديد الأحاديةُ التي تنتج حتما عن عزل مجال النشاطات الفكرية عن الممارسة الاجتماعية في مجملها. يقدّم ارتباطُ الوقائع بنظام المفاهيم إمكانيةً هامّة لمثل تلك المجاوزة ضمن تصوّر النظرية كما يحصل

(١) أنظر: هرمان كوهن، **منطق المعرفة المحض** ـ *Logik der reinen Erkenntnis*، برلين ١٩١٤، ص. ٢٣ وما بعدها.

قطعا لدى العالِم نفسه إذْ يولي النظر في مهنته. حتّى نظرية المعرفة المهيمنة تعرّفت إلى إشكال الارتباط هذا. وغالبا ما يُعاوَد التشديدُ على أنّ الموضوعات نفسها تكوّن ضمن اختصاص [علمي] ما، جملةً من المشاكل يكاد المرء لا يرى لها حلاً في الزمن المنظور، والحال أنّ اختصاصات أخرى تسلّم بها على أنّها وقائع بحتة. ذلك أنّ العلاقات المركَّبة التي تؤخذ في الفيزياء على مأخذ غرض البحث والدراسة، تُفترَض في علم الحياة باعتبارها بيّنة بنفسها. وهذا يصدق على علم الحياة نفسه الذي يعتبر موضوعا للدراسة مساراتٍ فيزيولوجية تفترض السيكولوجيا أنّها بديهيّة. أمّا العلوم الاجتماعية فتعتبر معطًى الطبيعة البشريةَ وغير البشرية، وتشتغل على بنيان الروابط بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان. لكن لا ينبغي تطوير مفهوم النظرية من خلال الإشارة إلى نسبية العلاقة هذه بين التفكير النظري والوقائع، النسبيةَ التي هي محايثة للعلم البرجوازي، بل بإيلاء النظر في ما يتعدّى العالِم ويتعلّق بالجملة، بالفرد العارف.

إنّ جملة العالم الذي يمكن إدراكه بالحسّ وكما يمثُل للفرد الذي ينتمي إلى المجتمع البرجوازي، ومن ثمّ كما يُؤَوَّلُ في سياق التفاعل مع تصوّر العالَم التقليدي القائم، يصدُق في نظر الذات التابعة لهذا التصوّر، باعتباره مفهوما يشمل الوقائع، أي من جهة ما هو ماثلٌ أمامه فيتوجّب التسليم به. وينتمي الفكر المنظِّم الذي لدى كلّ فرد إلى ردود الفعل الاجتماعية التي تنزع إلى التكيّف مع الحاجات بالكيفية المطابِقة قدْر الإمكان. لكن يوجد هنا بين الفرد والمجتمع فرق جوهري. فالعالَم عينُه الذي هو بالنسبة إلى الفرد، في حدّ ذاته

شيءٌ ما ماثلٌ لا بدّ له أنْ يسلّم به ويأخذه بعين الاعتبار، إنّما يتّخذ أيضاً في مثوله ودوامه، شكل نتاج للممارسة الاجتماعية في مجملها. ما ندركه في ما يحيط بنا، من مدن وأرياف وحقول وغابات، إنّما يحمل في ذاته، ختْمَ عمل البشر ومِراسِهم. ليس البشر نتيجةَ التاريخ في ملبسهم ومظهرهم وفي شكلهم ومشاعرهم وحسب، بل لا ينبغي أن تُفصَل الكيفية التي على نحوها يروْن ويسمعون، عن مسار الحياة الاجتماعية كما تطوّرَ على مرّ آلاف السنين. إنّ الوقائع التي تمدّنا بها الحواسّ يشكّلها المجتمعُ مسبَّقا بكيفية مضاعفة، أعني بواسطة الطابع التاريخي للموضوع المدرَك بالحسّ وبواسطة الطابع التاريخي للعضو المدرِك بالحسّ. كلاهما ليسا طبيعيّيْن وحسب، بل مشكّلان بواسطة النشاط الإنساني، ولكنّ الفرد يخبر في أثناء الإدراك الحسّي، أنّه متلقّ ومنفعل. أمّا التعارض بين الانفعال والفعل الذي يصدق في نظرية المعرفة بما هو ثنائية الحاسّة والذهن، فلا يصدق بالمعيار نفسه على المجتمع وعلى الفرد. ذلك أنّه حيث يخبر الفردُ أنّه منفعل وتابع، يكوّن المجتمع مع أنّه يتكوّن هو نفسه من أفراد، ذاتا ناشطة وإن كانت غير واعية ومن ثمّ غير أصلية. هذا الفرْق في الوجود بين الإنسان والمجتمع هو تعبير عن الشقاق الذي ما انفكّ يسم الأشكال التاريخية للحياة الاجتماعية. ذلك أنّ وجود المجتمع إمّا كان يقوم على القمع المباشر أو يكوّن نتيجة عمياء للقوى المتنازعة، ولم يكن في جميع الأحوال حصيلةَ التلقائية الواعية للأفراد الأحرار. لهذه العلّة تتغيّر دلالة مفهوميْ الانفعال والفعل بحسب ارتباطهما بالمجتمع أو بالفرد. في نمط الاقتصاد البرجوازي، يكون نشاط المجتمع أعمى وعينياً ويكون نشاط الفرد مجرّدا وواعيا.

يتضمّن الإنتاج البشري دائما بُعدا تخطيطياً. وبما أنّ الوقائع التي تُضاف في نظر الفرد، إضافة خارجية إلى النظرية، هي من نتاج المجتمع، فلا بدّ أن يوجد فيها شيء من العقل، وإن كان بدلالة محدودة. في واقع الأمر، تتضمّن الممارسة الاجتماعية دائما المعرفةَ الماثلة والمطبَّقة، وعليه فإنّ الوقائع المدرَكة بالحسّ تتعاين بتصوّرات الإنسان ومفهوماته، من قبْل اشتغال الفرد العارف عليها وعركها عركا نظريا واعيا. ولا يقتصر هذا على التفكير في التجريب ضمن العلوم الطبيعية. إذْ من المعلوم أنّ ما يُدعى «الموضوعية الخالصة» لتمشّي البحث التي يُفترَض أنّ الطريقة التجريبية تبلغها، ترتبط بشروط تقنية من البيّن بنفسه أنّها هي أيضاً تقترن مباشرة بالمسار المادّي للإنتاج. لكن من اليسير هنا أن يقع الخلطُ بين مسألة توسيط الوقائع بالممارسة الاجتماعية باعتبارها كلاّ، ومسألة التأثير على الموضوع المعايَن بواسطة أداة القيْس، وبالتالي بواسطة هذا النهج بالذات. إنّ المسألة الأخيرة التي ما انفكّ علم الطبيعة نفسُه يتعقّب الفحصَ عنها، لا ترتبط بالمسألة التي أثرنا في هذا الموضع، أكثر من ارتباطها بمسألة الإدراك الحسي بعامّة والإدراك في شكله اليوميّ الدارج أيضاً. فالجهاز الفيزيولوجي الحسّي لدى الإنسان يشتغل منذ وقت طويل وإلى حدّ بعيد بحسب ما تمليه تجارب علماء الطبيعة. إنّ الكيفية التي على نحوها تفصل المعاينة بين أجزاء الموضوع وتجمّعها فتُسقط بعضها وتشدّد على البعض الآخر، هي أيضاً نتيجةٌ لنمط الإنتاج الحديث تماما كما يكون الإدراك الحسيّ لدى صيّاد أو بحّار ينتمي إلى قبيلة ابتدائية، نتيجةً لشروط وجوده ولشروط الموضوع أيضاً. من هذا المنظور، يمكن أن نقلب المبدأ الذي يقول إنّ الأدوات امتدادٌ

لأعضاء الإنسان، بالقول إنّ الأعضاء هي أيضاً امتداد للأدوات. في أعلى درجات الحضارة، لا تعيّن الممارسة البشرية الواعيةُ عن غير وعي، الجانب الذاتي للإدراك وحسب، بل تعيّن أيضاً وبقدر أكبر، الموضوع. ما يراه من حوله وفي كلّ يوم، الفردُ الذي ينتمي إلى المجتمع الصناعي، من مثل البناءات المشترَكة والمصانع والأقمشة القطنية والذبائح والناس، بالإضافة إلى أنّ ذلك لا يتعلق بالأجسام وحسب، بل أيضاً بالحركة التي تُدرَك فيها عند تنقّلها في مترو الأنفاق وفي المصعد والسيارة والطائرة، - هذا العالَم الحسّي يحمل في ذاته معالم العمل الواعي، ومن العسير بالفعل التمييزُ بين ما يعود في ذلك إلى الطبيعة اللاواعية وما ينتمي إلى الممارسة الاجتماعية. حيثما يتعلّق الأمر بتجريب الموضوعات الطبيعية بما هي كذلك، تتحدّد هيئتُها الطبيعية بالتعارض مع العالَم الاجتماعي، ومن ثمّ تكون مشروطة به وتابعة له.

لكنّ الفرد يأخذ بالواقع الفعلي المحسوس باعتباره مجرّد تسلسل للوقائع يُدرَجُ ضمن الأنظمة المفهومية. بيد أنّ هذه الأنظمة المفهومية نفسها قد تطوّرت في ارتباط بمسار الحياة ضمن المجتمع، وإنْ كان والحقّ يُقال، ارتباطا متغيّرا ومتقلّبا. وبالتالي، إذا كان الإدراج ضمن منظومة الذهن والحكم على الموضوعات يُعتبران طبقا للقاعدة السارية، أمرا بديهيا جدّا يُجمع عليه بشكل لافت أفراد مجتمع بعينه، فإنّ التناغم بين الإدراك الحسيّ والفكر التقليدي كما بين المونادات، أعني بين الذوات العارفة الفردية، ليس صدفة ميتافيزيقية. إنّ سطوة الذهن السليم، الحس المشترك (كومّن سنس)، الذي لا يوجد بالنسبة إليه أيّ سرّ، ثمَّ المصداقية الكلية للآراء ضمن المجالات التي لا

تتعلّق مباشرة بالصراعات الاجتماعية، من مثل علوم الطبيعة، مشروطان بأنّ عالَم الموضوعات الذي ينبغي الحكم عليه، ينتج بقدر معتبر، عن نشاط يحدّده الفكرُ عينُه الذي يمكّن الفردَ من التعرّف إلى هذا العالَم وفهمه. نجد في فلسفة كنط تعبيرا مثالياً عن هذا الوضع. ذلك أنّ نظرية مجرّد الاحساسية الطيّعة والذهن الفعّال تستدعي عنده السؤال عن المصدر الذي يستمدّ منه الذهن الإيقانَ الراسخ من أنّه بمقدوره أن يُعالج في كلّ مستقبَل، المتكثّرَ الذي يُعطى في الاحساسية، ويُدرجَه ضمن قواعده. ويكافح كنط بصريح العبارة[١] مقالة «تناغم قائم مسبَّقا»، أو «تشكيل مسبَّق للعقل المحض»، على نحوها ستكون القواعد بما هي يقينية، معطاة بالفكرة للفكر، ومن ثمّ ستتطابق معها الموضوعات. ومفادُ تفسيره هو أنّ الذات الترنسندنتالية، وبالتالي الفعالية العقلية، تشكّل حقّاً الظواهر الحسّية، عندما يلتقطها الإدراك الحسّي وتصير غرض حكم واع[٢]. لقد عمل كنط في أهمّ فصول **نقد العقل المحض**، على التدقيق في تأسيس «الوشيجة الترنسندنتالية»، أعني التعيُّنيّة الذاتية لموادّ الحسّ، التي لا يعلم عنها الفرد شيئا.

ومن ثمّ، لعلّ العسر والغموض اللذيْن يوجدان على حدّ قول كنط نفسه، في الفصول التي تتعلّق باستنباط وخطاطيّة المفاهيم

(١) أنظر: كنط، **نقد العقل المحض**، في الاستنباط الترنسندنتالي لمفاهيم الذهن، § ٢٧، الطبعة ب ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، في استنباط المفاهيم المحض للذهن، الفصل الثاني: في مزيد توضيح إمكان المقولات بما هي معارف قبْليّاً، الطبعة أ. ١١٠.

المحض للذهن، يتعلّقان بأنّه لا يتصوّر الفعالية التي تفوق الفرد ولا تعيها الذاتُ الخُبرية، إلاّ في شكل مثالي لوعي في ذاته، أي لمحض فاعل فكري. فكنط طبقا للنظرة العامة التي بلغتها النظرية في عصره، لا يرى أنّ الواقع نتاجٌ للعمل الاجتماعي، عملا يكون في مجمله شواشيا ولا ريب، ولكنه في تفاصيله متكتّل حول ما يرمي إليه المجتمع. حيث تراءى لهيغل مكرُ عقل موضوعي محايث على الدوام لتاريخ العالَم، يرى كنط «فنّا خفيّاً يقبع في أعماق النفس البشرية، سيكون من العسير دائما على المرء أن ينتزع من الطبيعة أسباب حيازته ويجعله ظاهرا للعيان»[١]. وعلى كلّ حال، أدرك كنط أنّه وراء التفاوت بين الوقائع والنظرية الذي يخبره العالِم في مجال مشاغله، تختفي وحدةٌ عميقة، الذاتية الكلّيةُ، التي تكوّن شرط المعرفة الفردية. أمّا النشاط الاجتماعي فيبدو على أنّه قوّة ترنسندنتالية، أي المفهوم الذي يتضمّن عوامل فكرية. لكن عندما يقرّ كنط بأنّ غموضا يحيط بفعالية هذه القوة الترنسندنتالية، أي أنّها على الرغم من كلّ معقولية، غير معقولة، فإنّ إقراره هذا ليس عاريا من الصحّة. ذلك أنّه مهما بلغت فطنة الأفراد المتنافسين، فإنّ نمط الإنتاج البرجوازي لا يخضع إلى أيّ تخطيط، وليس موجَّها عن وعي ولا يرمي إلى هدف كلّي، ولا تصدر حياة الكلّ عنه إلاّ في ظلّ احتكاكات مبالَغ فيها وفي شكل مخروم، وبمحض الصدفة إن صحّت العبارة في هذا الموضع. إنّ الصعوبات الداخلية التي تقترن بأمّهات مفاهيم الفلسفة الكنطية، وعلى رأسها الأنا الذي للذاتية الترنسندنتالية والإدراك الباطن المحض

(١) المصدر نفسه، في خطاطية المفاهيم المحض للذهن، ب. ١٨١.

أو الأصلاني والوعي، إنّما تشهد على عمق تفكير كنط واستقامته. أمّا الطابع المزدوج لهذه المفاهيم الكنطية التي تشير في جانب إلى الوحدة والغائية العُليتيْن بإطلاق، وفي جانب آخر إلى الغموض وانعدام الوعي واللاترائي، فيتطابق تماما مع الشكل المشحون بالتناقضات الذي يتّخذه النشاط الانساني في العصر الحديث. تفاعل البشر ضمن المجتمع إنّما هو نمط وجود عقلهم، إذْ على هذا النحو يكرّسون قواهم ويحقّقون ماهيتَهم. لكنّ هذا المسار بنتائجه ومؤدّياته، يبقى مع ذلك غريبا عنهم، فيبدو في نظرهم بما يتضمّنه من إهدار لقوّة العمل والحياة البشرية وحروب وبؤس شامل لا معنى له، على أنّه قوة طبيعية غاشمة لا تتبدّل ومصيرٌ يتعدّى إنسانية الانسان. هذا التناقض محفوظ في فلسفة كنط النظرية وفي تحليله للمعرفة. وبالتالي فإنّ الإشكال القائم من دون حلّ الذي يتعلّق بعلاقة الانفعال بالنشاط والقبْلي بالمعطيات الحسية والفلسفة بالسيكولوجيا، ليس نقصا ذا طبيعة ذاتية، بل هو نقص يلزم عن الطبيعة الموضوعية للغرض نفسه. لقد كشف هيغل عن هذه التناقضات وبسط القول فيها، ولكنّه في نهاية المطاف ألّف بينها وسَطَ دائرة فكرية أعلى. في مقابل التحيّر بإزاء الذات الكليّة التي يثبتها كنط ومع ذلك لا يستطيع أنْ يحدّها بالكيفية الصحيحة، يجد هيغل نفسه في حِلٍّ من الأمر كلّه من حيث يضع الروح المطلق باعتباره الحاقَّ على الإطلاق. وعنده أنّ الكلّي قد انبسط وتطوّر بالكيفية المطابقة فتطابق مع كلّ ما تحقّق. ولم يعد العقل في حاجة إلى مجرّد أن ينقد نفسه، فلقد صار العقل مع هيغل إثباتياً حتّى من قبل أنْ يُسلِّم بالواقع الفعلي بما هو عقليٌّ. لكنْ بالنظر إلى تناقضات الوجود الانساني التي ما تزال

قائمة وبالنظر إلى قصور الأفراد أمام ما ينتج عنها من علاقات، يبدو هذا الحلّ على أنّه إثبات خاصّ ومعاهدة سلام شخصية يعقدها الفيلسوف مع عالم غير إنساني.

إنّ إدراج الوقائع ضمن منظومات مفهومية قائمة مسبّقا ومراجعة هذه المنظومات من حيث تبسيطها أو تخليصها من التناقضات، يكوّنان كما بيّنا آنفا، جزءاً من الممارسة الاجتماعية العامة. ولمّا كان المجتمع مقسّما إلى فئات وطبقات، فإنّه من البيّن بنفسه أنّ علاقة التكوينات النظرية بتلك الممارسة العامة تتغيّر بحسب انتمائها إلى هذه الفئة أو تلك وإلى هذه الطبقة أو تلك. على مرّ المدّة التي تكوّنت في خلالها الطبقة البرجوازية في ظلّ المجتمع الاقطاعي، كان للنظرية العلمية المحض التي نشأت معها، نزوعا عنيفا في ذلك العصر، إلى حلّ الشكل القديم للممارسة ومعارضته. وفي اللبرالية كونت هذه النظريةُ السمة الغالبة لنمط الانسان المهيمن. أمّا في أيّامنا هذه، فلم يعد التطوّر محدَّدا بواسطة تلك الوجودات المتوسّطة التي تلتمس في تنافسها، تحسين الجهاز المادي للإنتاج والمنتوجات، بقدر ما يتحّدد التطوّر بالتقابلات القومية والعالَمية القائمة بين جماعات تسيّر أعلى مستويات القرار في الاقتصاد والدولة. لقد سقط الانشغال بالتفكير النظري، طالما أنّه لم يعد يرتبط بشكل أساسي ونوعيّاً بتلك الصراعات التي تتعلّق بالغايات، وعلى رأسها الحرب وصناعتها. ومن ثمّ تقلّصت الطاقات المرصودة لتكوين وتطوير القدرة على التفكير التي تكون مستقلّة عن ضروب التطبيق كلّها.

لكنّ هذه الفوارق التي يمكن أن نضيف إليها فوارق أخرى كثيرة، لا تغيّر من الأمر شيئا فيما يتعلّق بأنّ النظرية في شكلها التقليدي تقوم

بوظيفة اجتماعية إيجابية من حيث تسمح بتقويم المعطيات على أساس جهازٍ مفاهيم وأحكام موروث ما يزال فعّالا في الوعي الأكثر بساطة، فضلا عن كونها تؤسّس للتفاعل بين الوقائع والأشكال النظرية على قاعدة المهامّ والوظائف اليومية والمهنية. يضمّ هذا النشاط الفكريُّ الحاجات والأهداف والتجارب والإثباتات والعادات والمنازع التي للشكل الراهن للوجود البشري. ويقدّم هذا النشاط من حيث الإمكانُ، مثله مثل أداة إنتاج مادّية، مكوّنا للكلّ الثقافي الراهن، لا بل أيضاً لكلّ ثقافيّ أكثر إنصافا وتباينا واتّساقا. وطالما أنّ هذا التفكير النظري لا يتأقلم عن وعي، مع المصالح الخارجية والغريبة عن الموضوع، بل يتعلّق فعليا بالمسائل كما تلزمه نتيجةً لتطوّر الاختصاصات، ومن ثمّ يطرح في ارتباط بها، مسائل جديدة ويحوّل المفاهيم القديمة على النحو الذي يبدو به ذلك ضروريا، فإنّه يحقّ له أنْ يتيقّن من وثاقته وينسب إليه نجاحات العصر البرجوازي في التقنية والصناعة. بيد أنّه يدرك أنّ عنصره يقوم على فرضيات وليس على يقينيات راسخة. لكنّ هذا الطابع الفرضيّ يُعوَّض بكيفيات شتّى. ذلك أنّ انعدام اليقين لا يتعدّى ما ينبغي أنْ ينتج عن قاعدة الوسائل الفكرية والتقنية القائمة التي يُتحقَّق بعامّة من قابلية استخدامها، وأمّا وضع مثل هذه الفرضيات مهما كانت درَجةُ استلاحتِها محدودة، فيصدق في حدّ ذاته على أنّه إنجاز ونشاطٌ اجتماعي ضروري ومشحون بالقيمة ليس له في حدّ ذاته أيّ طابع فرضي. إنّ إنشاء الفرضيات، أي النشاط النظري بعامّة، هو في سياق العلاقات الاجتماعية الراهنة، عملٌ مرصودٌ لإمكانيات التطبيق الأساسية، أي لمقتضيات السوق. وبما أنّ تلك الفرضيات تُشترى بأبخس الأثمان، بل لا تجد من يشتريها، فإنّها لا تشترك في ذلك إلاّ

مع مصير أعمال أخرى عينية ومفيدة قدْرَ الإمكان، أعمالا اضمحلّت ضمن تلك المنظومة الاقتصادية. ومع ذلك تفترض هذه الأعمال بناء الفرضيات ذاك، وتنتمي إلى المسار الاقتصادي في مجمله وكما يتحقّق في ظلّ الشروط التاريخية المحدّدة. وهذا لا يتعلّق البتة بسؤال هل أنّ المجهود العلمي في حدّ ذاته يقوم على الإنتاجية بالدلالة الصارمة للّفظ. ضمن نظام الأشياء هذا، يوجد عدد لا يُحصى ممّا يُسمى منتوجات علمية يوافق طلبات السوق، فتجد من يدفع ثمنها بطرق متنوّعة جدّا وتُستبَدل بقسم من الخيرات التي تنتج فعليا عن العمل المُنتِج، من دون أن يكون لذلك أدنى أثر على طبيعتها الانتاجية. حتّى بعض أجزاء المجال الجامعي التي لها دورةٌ تعرى من الانتاجية، والمجهودات الفكرية التي تُبذل بلا طائل، في إنشاء الإيديولوجيات الميتافيزيقية وغير الميتافيزيقية، لها أيضاً دلالتها الاجتماعية، مثلها مثل الضروريات الحادثة عن التناقضات الاجتماعية، من دون أن تناسب فعلياً في المرحلة الراهنة، مصالح أيّ فئة اجتماعية تُذكر. إنّ أيّ نشاط يساهم في وجود المجتمع على أشكاله القائمة، لا يحتاج على الإطلاق، إلى أن يكون إنتاجياً، أي إلى أن يكوّن قيمة بالنسبة إلى مؤسسة من المؤسسات. ومع ذلك، يمكن أن ينتمي مثل هذا النشاط إلى هذا النظام القائم ويكوّن شرطا من شروط إمكانه، كما هو بالفعل الحال في النشاط العلمي المتخصّص.

بيد أنّه ثمّة مسلك إنسانيّ[١] يتّخذ المجتمع موضوعا له. ولا

---

(١) سُيشار في التحليل الذي يتبع، إلى هذا المسلك بوصفه «نقدياً». ولا يعني هذا اللفظ في هذا الموضع النقد بالدلالة المثالية في نقد العقل المحض، بقدر ما يعني النقد=

يلتمس هذا المسلَك إزالة أيّ نواقص اتّفق، لأنّ هذه تبدو له على أنّها بالأحرى ترتبط ضرورةً، بكامل تنظيم البنيان الاجتماعي. وعلى الرغم من أنّ هذا المسلك يصدر عن البنية الاجتماعية، فإنّه ليس من مقاصده الواعية ولا من دلالاته الموضوعية أن يتعلّق بتحسين أداء أيّ شيء ضمن تلك البنية. ذلك أنّ مقولات التحسين والفائدة والغائية والإنتاجية والقيمة كما تصدق على ذلك النظام، تبدو لهذا المسلَك على أنّها في الأكثر مظنونٌ فيها وليس البتّة على أنّها مفترضات خارجة عن العلم لا ينبغي الاشتغال عليها. والحال أنّه من نصيب الفرد طبقا للقاعدة الجارية، أنْ يقبل بالتعيينات الأساسية لوجوده على أنّها معطاة مسبّقا وأن يعمل بها، وبينما يجد إشباعَه وكرامته في الاضطلاع بالمهامّ التي ترتبط بمكانته من المجتمع والقيام بها على قدر ما تسمح به قواه، ومن ثمّ أن يجدّ ويكدّ على الرغم من كلّ نقد لاذع قد يوجّه إليه في دائرة فرديته، فإنّ هذا المسلك النقديّ [الذي أشرنا إليه أعلاه] يعدم بإطلاق الثقة في قواعد السلوك التي من شأن الحياة الاجتماعية في شكلها المنظم والمنجَز، أن تقدّمها لكلّ فرد. إنّ الفصل بين الفرد والمجتمع الذي بمقتضاه يسلّم الفرد بالحدود المرسومة لنشاطه على أنّها طبيعية، هو فصل تعمل النظرية النقدية على تنسيبه. فهذه النظرية النقدية تفهم الإطار المشروط بتفاعلات عمياء بين النشاطات الفردية، أعني تقسيم العمل والفوارق الطبقية المعطاة، باعتباره وظيفة يمكن أن يُنظر إليها من حيث تنتج عن

=بالدلالة القائمة ضمن النقد الجدلي للاقتصاد السياسي. فهو يشير إلى خاصية جوهرية للنظرية الجدلية للمجتمع.

الممارسة الإنسانية، على أنّها أيضاً قرار مخطَّط وتدبير عقلي للأهداف.

إنّ طابع انفصام الكلّ الاجتماعي في شكله الراهن، يتطوّر لدى الذوات التي تعتنق المسلك النقديّ، ليصير إلى تناقض واع. وبما أنّ هذه الذوات تتعرّف إلى نمط الانتاج الراهن وإلى كامل الثقافة التي تتأسّس عليه، باعتبارهما نتاجا للعمل الانساني، والنظامَ الذي وضعته الانسانية في هذا العصر بحسب قدراتها، فإنّ هذه الذوات تتماهى مع هذا الكلّ وتفهمه على أنّه إرادة وعقل، ذلك أنّه عالَمها. وفي الوقت نفسه، تخبر هذه الذوات أنّ المجتمع شبيه بمسارات طبيعية تقع خارج الانسان، وبمجرّد ميكانيزمات، لأنّ الأشكال الثقافية التي تقوم على الصراع والقمع لا تدلّ على إرادة موحّدة تعي ذاتها، فهذا العالَم ليس عالَمها، بل هو عالم رأس المال. لا يمكن للمرء أن يفهم على الحقيقة، مجرى التاريخ إلى يومنا هذا، إذْ لا يُفهم ضمن التاريخ، إلاّ الأفراد والفئات الجزئية، وحتّى هؤلاء لا يُفهَمون كلّياً، بما أنّهم يكوّنون إلى حدّ بعيد وبمقتضى تبعيتهم الداخلية لمجتمع غير إنساني، وظائف ميكانيكية حتّى في ممارستهم الواعية. وبالتالي، ذلك التماهي مشحونٌ بالتناقض، تناقضا يسم مفهومات التفكير النقدي كلّها. على هذا النحو تصدق في نظره المقولات الاقتصادية، من مثل «العمل» و«القيمة» و«الانتاجية»، بقدر ما تصدق تحديدا ضمن ذلك النظام القائم، ويعتبر أيَّ تأويل مغاير مثاليةً فاسدة. في الآن نفسه، يبدو له أنّ مجرّد التسليم بالمصداقية يقوم على أغلظ أشكال الكذب: ذلك أنّ التعرّف النقديّ إلى المقولات التي تهمين على الحياة الاجتماعية، يتضمّن في الوقت نفسه، تقويمها والحكم عليها. هذا

الطابع الجدلي للتأويل الذاتي الذي للإنسان المعاصر، هو الذي يحدد أيضاً في نهاية المطاف، غموض النقد الكنطي للعقل. ليس بوسع العقل نفسه أن يتراءى لنفسه طالما أنّ البشر يفعلون بوصفهم أعضاءَ تنظيم غير عقليّ. فالتنظيم بما هو وحدة تنمو وتندثر بالطبع، ليس هو بالنسبة إلى المجتمع، من قبيل النموذج، بل هو شكل كينونة غامض وابتدائي، عليه أن يتحرّر منه. إنّ مسلكا يعمل على هذا التحرّر ويلتمس تغيير الكلّ، يستطيع أن يستفيد حقّا من العمل النظري كما يحصل ضمن أنظمة الواقع الفعلي القائم. ولكنّه يعدم مع ذلك، الطابعَ البراغماتي الذي ينتج عن التفكير التقليدي، باعتباره عملا ومهنة يستفيد المجتمع منهما.

يرى الفكر النظري الدارج كما بسطنا آنفا، أنّ تكوّنَ الأوضاع الموضوعية كما التطبيق العملي لمنظومات المفاهيم التي على نحوها يفهم المرء هذا التكوّن، ومن ثمّ دورها في الممارسة، هي عوامل خارجية. هذا الانحراف الذي يجد عبارته في المصطلح الفلسفي، من جهة الفصل بين القيمة والبحث، المعرفة والممارسة إلى غير ذلك من المتقابلات أخرى، يحمي العالِم من التناقضات المشار إليها ويمنح عملَه الإطارَ الثابت والمكينَ. كلّ تفكير لا يُتعرَّف عليه ضمن هذا الإطار، يبدو على أنّه يعدم القاعدة والقوام. ماذا عسى أن يكون المسلك النظري الذي لا يتطابق في نهاية المطاف مع تعيين الوقائع بناءً على منظومة مفاهيم متمايزة وبسيطة قدْر الإمكان؟ وهل سيعدو كونه عرضا للعبة فكرية تخلو من التسيير والتوجيه، هي في شطر شعر مفهومي وفي شطر آخر تعبير عن أحوال النفس ينمّ عن العجز والقصور؟ إنّ تعقّب الفحص عن المشروطية الاجتماعية للوقائع كما

للنظريات يكوّن حقا مسألة بحثية، لا بل حقلا برمّته من حقول العمل النظري، ولكن لا يمكن أن يتبيّن لنا فيما يُفترض أن يختلف هذا الجنس من الدراسات، اختلافا جوهريا عن المباحث العلمية المختصة الأخرى. إنّ دراسة الايديولوجيا أو سوسيولوجيا المعرفة، التي طُرحت من النظرية النقدية للمجتمع ثمّ صُنّفت على أنّها اختصاص مستقلّ، لا تتعارض لا من حيث طبيعتها ولا من حيث ما تتطلّع إليه، مع المؤسسة التقليدية للعلم الناظم. في هذا تُردُّ معرفةُ الفكر بنفسه إلى كشف الروابط بين المواقف الفكرية والانتماءات الاجتماعية. والآكد أنّ المسلك النقديَّ الذي تتعدّى مقاصده مقاصد الممارسة الاجتماعية المهيمِنة، لا يتجانس مع مثل هذه الاختصاصات الاجتماعية بقدر ما لا يتجانس مع علم الطبيعة. ذلك أنّ تعارضه مع المفهوم التقليدي للنظرية لا يصدر بعامّة عن تباين في الموضوعات، بقدر ما ينبثق عن اختلاف الذوات. بالنسبة إلى من يعتنق هذا المسلك النقديّ، ليست الوقائع كما تنتج عن العمل في المجتمع، خارجية بالقدْر نفسه الذي يراه العالِم أو الذين يزاولون مهنا أخرى، وهم جميعا يفكّرون كالعلماء الذين أنفهم في السماء وأستُهم في الماء. ما يشغلهم هو إرساء تنظيم جديد للعمل. ولكن بما أنّ الأوضاع الموضوعية للأشياء التي تعطى للإدراك الحسّي، تُفهم باعتبارها إنتاجات يُفترَض أن تخضع بشكل أساسي، لمراقبة الانسان، بل لا بدّ أن تكون تحت سيطرته في كلّ الأحوال وفي المستقبَل، فإنّها تفقد الطابع الذي لمجرّد الوقائع.

والحال أنّ المختصّ «بصفته» عالِما، يعتبر الواقع الاجتماعي بنتاجاته، معطى خارجيا، وينهمّ به «بصفته» مواطنا، من خلال كتابة

المقالات السياسية أو الانتماء إلى أحزاب أو إلى المؤسسات الخيرية، من دون أن يجمع بين هذين المسلكيْن لشخصه الواحد، اللهم إلاّ بواسطة التأويل السيكولوجي، يلتمس التفكير النقدي اليوم، مجاوزةَ هذا التوتّر مجاوَزة فعلية، ونسخَ التقابل بين الوعي بالأهداف والتلقائية والمعقولية المزروعة في الفرد وبين علاقات مسار العمل التي هي أساس المجتمع. يتضمّن التفكير النقدي مفهوما في الانسان ما ينفك يتناقض في حدّ ذاته طالما أن المطابقة لم تُستعَد. إذا كان من جوهر الانسان أن يتعيّن الفعل بالعقل، فإنّ الممارسة الاجتماعية القائمة التي تشكّل الكيان في أدقّ دقائقه، غيرُ إنسانية، واللا إنسانية هذه تؤثّر في المقابل، على كلّ ما يَنْجُزُ ضمن المجتمع. سيبقى هنالك شيء ما خارجي عن النشاط الفكري والمادي للبشر، أعني الطبيعة بما هي المفهوم الذي يشمل العوامل التي لم تقع السيطرة عليها بعدُ في طور من الأطوار، والتي على المجتمع أن يتعامل معها. لكن، طالما أنّه زائدا إلى هذا الجزء الطبيعي، ثمّة العلاقات القائمة التي هي مشروطة بالبشر وحدهم، أعني علاقاتهم في العمل وانتماءهم إلى مجرى تاريخهم، فإنّ تلك الخارجية ليست مقولة فوقْتاريخية وأزلية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجرّد الطبيعة بالدلالة التي بسطنا، بل تلك الخارجية علامة على عجز بائس لا يُسلَّم به إلاّ على نحو مضادّ للانسانية وللعقل معا.

من طبيعة التفكير البرجوازي أنّه إذْ ينعكس على موضوعه، يتعّرف طبقا لضرورة منطقية، إلى الأنا الذي يُخَيَّل إليه أنّه قائم بذاته. وهو بالجوهر، تفكير مجرّد، فالمبدأ الذي له إنّما هو الفردية المعزولة عمّا يحدث والتي تنصّب نفسها باعتبارها الأساس الأصلاني

للعالم، بل باعتبارها عالَما بعامّة. أمّا المقابل مباشرة لذلك، فهو الفكر الذي يرى في نفسه تعبيرا غير مستشكِل عن جماعة قائمة، ومثاله الايديولوجيا القومية. هنا تُستعمل الـ«نحن» الخطابية، بكل جدّية. فالخطاب يعتقد أنّه عضو الكلية. يعمل هذا التفكيرُ ضمن المجتمع الممزَّق والمقسَّم اليوم، على نشر التناغم والوهم. أمّا التفكير النقديّ ونظريته، فيتعارضان مع هاذين الضربين كليهما. هذا التفكير ونظريته لا يكوّنان وظيفةَ فرد معزول ولا وظيفة جماعة كلّية من الأفراد. ما يتّخذه عن وعي موضوعاً هو بالأحرى فرد بعينه ضمن روابط فعلية مع أفراد وفئات أخرى، وفي مواجهته لطبقة بعينها، وختاما في الانخراط الموسوط ضمن كلّ اجتماعي وضمن الطبيعة. ليس هذا الفرد نقطةً مثل الأنا في الفلسفة البرجوازية، ذلك أنّ فسرَه وعرضه يقومان على بناء الحاضر التاريخي. وكذلك الذات المفكّرة ليست هي أيضاً، المحلّ الذي تتطابق فيه المعرفة والموضوع، والذي سيُلتمس انطلاقا منه، تحصيلُ علم مطلق. هذا الظاهر الذي تعيش فيه المثالية منذ ديكارت، إنّما هو إيديولوجيا بالدلالة الصارمة للفظ، ذلك أنّ الحرية المقيّدة للفرد البرجوازي تتّخذ شكلَ حرّية واستقلالية تامّتيْن. لكنّ الأنا سواء كان عندئذ مجرّد أنا يفكّر أو يقوم بأيّ فعالية أخرى، إنّما يعدم أيضاً الإيقان بنفسه في مجتمع غير واع وأكمد. في التفكير حول الانسان تنفصل الذات والموضوع أحدهما عن الآخر، وتطابقهما إنّما يقع في المستقبل، وليس في الحاضر. والطريقة التي تفضي إلى هذا، يمكن أن تُدعى وضوحا وتوضيحا بحسب العبارة الديكارتية، ولكنّها بالنسبة إلى تفكير نقدي بالفعل، لا تدلّ على مسار منطقي وحسب، بل كذلك على مسار اجتماعي عيني. في

مجرى هذا المسار، تتغيّر البنية الاجتماعية كلّيا كما تتغيّر علاقة المنظِّر بالمجتمع، أي أنّ الذات تتغيّر كما يتغيّر أيضاً الدور الذي يؤديه التفكير. يختلف التصوّر الديكارتي عن كلّ ضروب المنطق الجدلي، من حيث يسلّم بالثبات الجوهري للعلاقة بين الذات والنظرية والموضوع.

لكن، كيف يقترن التفكير النقدي بالتجربة؟ إذا لم يكن يعمل على مجرّد التنظيم، بل يُفترَض أيضاً أنّه يستمدّ من نفسه توجّهه ونظاما للغايات المتعالية، فإنّه يبقى عندئذ منغلقا على نفسه وحسب، مثله مثل الفلسفة المثالية. وبما أنّه لن يلوذ بالاستيهامات الطوباوية، فإنّه سينغمس في الألاعيب الصورانية. إنّ محاولة تعيين الأهداف العملية والتشريع لها فكريا، ستخفق حتما. وإذا لم يكتف التفكير بالدور الذي يُناط بعهدته ضمن المجتمع القائم، فإنّه لا يزاول النظرية بالمعنى التقليدي، بل يسقط بالضرورة ومن جديد في أوهام وقعَ تجاوزها منذ وقت طويل. هذا الضرب من التخمين يرتكب خطأً تصوّر التفكير على أنّه اختصاص منفصل، ومن ثمّ بكيفية روحانية، التفكيرَ كما يزاوَل ضمن شروط تقسيم العمل الراهن. في الواقع الاجتماعي الفعلي لم يكن نشاط التصوّر يوماً منغلقا على نفسه، بل كان يكوّن دائما طورا تابعا لمسار العمل الذي كان له توجّهه ومجراه. فهذا المسار يطوّر الحياة البشرية ويكثّفها ويحافظ عليها، من خلال حركة التقابل القائم بين القوى والعصور التقدّمية والارتكاسية. إنّ كتلة الخيرات التي يقع إنتاجها في طور من الأطوار، لم تكن تتمتّع بها مباشرة في سياق أشكال الوجود التاريخية للمجتمع، إلاّ مجرّد فئة ضئيلة من البشر، وهذا الوضع كان يتجلّى أيضاً في التفكير، وكان

يختم بختمه الفلسفة والدين أيضاً. لكن في الأعماق، لم ينقطع من البداية النزوعُ إلى نشر تلك الخيرات وجعل الأغلبية تتمتّع بها، وأيّا كانت الغائية المادية للتنظيم الطبقي، فإنّه قد ظهر في نهاية المطاف أنّه بأشكاله جميعا، نظام غير مناسب. لقد تحرّر العبيد والرِقّ والبرجوازيون من نير الاستعباد. هذا المنزع قد تشكّل هو أيضاً في سياق الأشكال والتكوينات الثقافية. والآن، بما أنّ كلّ فرد بات مطالبا في التاريخ الحديث، بأنّ يتّخذ غاياتِ الكلّ غاياتٍ له ويتعرّف إليها ضمن الكلّ، بوصفها غاياته، فإنّه صار قائما إمكانُ أن يدرك الوعيُ، بل أن يُحوِّل إلى مقصد، المسارَ الاجتماعي للعمل في توجّهه ومن دون نظرية بعينها، أي باعتباره نتاجا لقوى متنافرة وكما تسبّب يأس الجماهير في تغييره بكيفية حاسمة عند بعض أطوار تحوّله تحوّلات جذرية. لا يختلق التفكيرُ هذا كلّه من نسْجه، بل هو بالأحرى أمر ملازم لوظيفته من الداخل. في مجرى التاريخ، يبلغ البشر التعرّف إلى صنيعهم ومن ثمّ فهمَ تناقض وجودهم. كان الاقتصاد البرجوازي يرمي إلى أن يحافظ الأفراد على حياة المجتمع من حيث يحرصون على سعادتهم الخاصة. غير أنّ حركية بعينها تسكن هذه البنية، حركيةً اقتضت في نهاية المطاف أن تتراكم من جانب، قوّة خيالية، ويتفاقم من جانب آخر، العجز المادي والفكري، وهذا ممّا يذكّر بالسلالات الحاكمة في الشرق القديم. لقد تحوّلت الخصوبة الأصلية لهذا التنظيم لمسار الحياة، إلى عقم وعائق يحول [دون التحرّر]. بعمَلهم يجددّ البشرُ واقعا ما ينفك يستعبدهم إلى أبعد الحدود.

من منظور الدور الذي تؤديه التجرُبة، يبقى الفرْقُ مع ذلك، قائما

بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية. ذلك أنّ وجهات النظر التي تستخلصها النظرية النقدية من التحليل التاريخي وتعتبرها أهدافا للنشاط الانساني، وعلى رأسها فكرةُ تنظيم اجتماعي يتناسب مع العقل والجمْع، إنّما هي محايثةٌ للعمل الانساني من دون أن تكون حاضرة بالشكل الصحيح، لدى الأفراد أو في الفكر العامّ للجمْع. وإنّها لمصلحة بعينها أنْ تُخبَر هذه النزعاتُ وتُدرَك. أنّ هذه المصلحة تنتج بالضرورة وسط البروليتاريا، فهذه مقالة ماركس وإنغِلْس. ذلك أنّ البروليتاريا تخبر على أساس وضعيتها ضمن المجتمع الحديث، الارتباط بين عمل يسلّح الإنسان في صراعه مع الطبيعة، بوسائل ما تنفكّ تزداد قوّة، وبين تجديد مستمرّ لنظام اجتماعي بائد. إنّ البطالة والأزمات الاقتصادية ونزعة التسلّح وإرهاب الحكومات وكامل الوضعية التي للجماهير، لا تعود أسبابها إلى تقلّص الإمكانيات التقنية كما كانت تكون عليه الحال في العصور المنصرمة، بل إلى علاقات الإنتاج التي لم تعد تتناسب مع الحاضر. ومن ثمّ فإنّ ما يعوق تطبيق جملة الوسائل الفكرية والمادية للسيطرة على الطبيعة، هو أنّها قد أصبحت في سياق العلاقات المهيمنة، متروكة للمصالح الجزئية المتناقضة. فلا يُرصَدُ الإنتاجُ لحياة الجماعة ومن ثمّ أيضاً لتلبية مطالب الأفراد، بل لتمكّن بعض الأفراد من السلطة ومن ثمّ لتعميق عوز حياة الجماعة. لقد حصل هذا ضمن النظام القائم للملكية وبكيفية حتمية، عن المبدأ التقدّمي الذي يقوم على الاكتفاء بأنّ الأفراد يلبّون بأنفسهم حاجاتهم.

لكن، حتّى وضعية البروليتاريا في هذا المجتمع، لا تكوّن ضمانا للمعرفة الصحيحة. ومهما خبرت البروليتاريا في حدّ ذاتها بطلان هذه

الوضعية من حيث استمرار وتفاقم العوز والظلم، فإنّ تباين بنيتها الاجتماعية الذي ما انفكّ يُفرض من عل والتعارضَ بين المصلحة الشخصية ومصلحة الطبقة الذي لا يُقطع إلاّ في لحظات خارقة، يحولان دون أن يتقرّر ذلك الوعي ويصدق بكيفية مباشرة. على السطح يبدو العالم بالأحرى وحتّى في نظر البروليتاريا أيضاً، على أنّه مغاير. إنّ الموقف الذي سيجعل البروليتاريا غير قادرة على مواجهة مصالحها الحقيقية ومن ثمّ مصالح المجتمع برمّته، بل يجعلها تتّبع توجّه أفكار الجماهير وأمزجتها، سيقع من نفسه في التبعية الاستعبادية للنظام القائم. والمثقّفُ الذي يقتصر من باب التمجيد والإعجاب، على الإشهار بالقوة الخلاقة للبروليتاريا، ويجد الكفاية في أنْ يتكيّف معها وينوّه بها، إنّما يغفل عن أنَّ كلّ اقتصاد في المجهود النظري الذي يجتنبه جرّاء انفعاله الفكري، وكلّ هروب من مواجهة الجماهير ومعارضتها ولو لحين، مواجهةً يمكن أن يفضي به فكره إليها، إنّما يجعلان الجماهير أكثر عمى وضعفا ممّا هي عليه فيما يتوجّب من الحال. ذلك أنّ فكره من جهة ما هو عنصر نقدي ودينامي، إنّما ينتمي إلى تطوّر الجماهير. أنّ هذا الفكر يخضع كلّيا وفي الأحوال جميعا، للوضعية النفسية للطبقة التي تحمل في حدّ ذاتها قوّة التغيير، فذلك يفضي بهذا المثقّف إلى الإحساس الممتع بأنّه مرتبط بقوّة جبّارة، وينتهي به إلى تفاؤل مهَنيّ. حين يتزعزع هذا التفاؤل في أثناء مراحل الهزائم النكراء، فإنّ الكثير من المثقفين يواجهون خطرَ السقوط في تشاؤمية اجتماعية وفي عدمية لا قرار لهما، سقوطاً يعدل مغالاتهم في التفاؤل. ذلك أنّهم لا يحتملون أنّ التفكير الأشدّ راهنية، وتحديدا التفكير الذي يدرك على أعمق وجه، الوضعية التاريخية

والذي هو في الآن نفسه، الأخصبُ مستقبَلا، إنّما يؤدّي إلى عزل حمّال هذا التفكير فلا يستمدّ قوّته إلاّ من نفسه.

لو قامت النظرية النقدية بالجوهر على صوغ مشاعر طبقةٍ ما وتصوّراتها، فلن تختلف من حيث البنية، عن العلم المختصّ، وسيتعلّق الأمر في هذا المضمار بوصف مضامين نفسية تميز نمطياً فئات اجتماعية بعينها، أي أنّه سيتعلّق بسيكولوجيا اجتماعية. إنّ العلاقة بين الوجود والوعي تختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى. والأفكار التي تفسّر البرجوازية بواسطتها نظامها، أعني التبادل العادل والمنافسة الحرّة وتناغم المصالح وما إلى ذلك، إنّما تُظهر عندما نتفكّرها بجدّية ونعتبرها في نهاية المطاف وبالفعل مبادئ المجتمع، تناقضها الداخلي، ومن ثم تعارضها مع ذلك النظام. وبالتالي، مجرّد توصيف الوعي الذاتي البرجوازي لا يقدّم فعليا، الحقيقةَ حول هذه الطبقة. وكذلك الصياغة النظامية لمضامين وعي البروليتاريا لا يمكنها أن تقدّم صورة حقيقية عن وجودها ومصالحها. ستكون نظريةً تقليدية تطرح مسألة بعينها، ولن تقدّم الجانب الفكريّ للمسار التاريخي لتحريرها. وهذا يصدق حتّى حين يريد المرء ألاّ يقتصر على تناول وعرض تصورات البروليتاريا بعامة، بل تصوّرات الجزء الأكثر تقدّما منها، أو تصوّر طائفة منها وقياداتها. إنّ إحصاء الوقائع وإدراجها ضمن جهاز مفهومي يكون مناسبا قدْر الإمكان، سيكوّن أيضاً في هذه الحالة، المهمّة الحقيقية، وتوقّعُ معطيات نفسية واجتماعية مستقبلية سيبدو على أنّه غاية هدف المنظِّر. سيبقى التفكير، أي بناء النظرية، في واد، والموضوع أي البروليتاريا، في واد آخر. غير أنّه إذا اعتبر المرء أنّ المنظِّر بنشاطه المخصوص هو في اتّصال دينامي بالطبقة

المسيطَر عليها، على نحو أنَّ تقديمه للتناقضات الاجتماعية لا يبدو على أنّه تعبير عن الوضعية التاريخية العينية وحسب، بل كذلك على أنّه مُحرِّكٌ وعاملُ تغيير، فإنّ وظيفته تظهر عندئذ للعيان. إنّ مجرى المعارضة(*) بين الأجزاء التقدمية للبروليتاريا والأفراد الذين ينطقون بحقيقتها، فضلا عن المعارضة الجارية بين تلك الأجزاء التقدّمية ومنظّريها وبين بقية الطبقة، ينبغي أن يفهما على أنّهما مسار تأثير متبادل حيث يطوّر الوعيُ في الوقت نفسه، قواه المحرِّرة والدافعة والضابطة كما قواه العنيفة. تظهر حدّة المعارضة في الإمكان القائم باستمرار لحصول توتّر بين المنظِّر والطبقة التي يصدق عليها فكره. إنّ وحدة القوى الاجتماعية التي يُنتظَر منها التحرير، هي في الآن نفسه وبالمعنى الهيغلي، اختلافها، من حيث لا توجد إلاّ بوصفها صراعاً يتهدّد باستمرار الذوات التي تنخرط فيه. وهذا يظهر للعيان في شخص المنظِّر، ذلك أنّ نقده لا يكون حادّا وعنيفا في وجه المقرّظين عن وعيٍ للنظام القائم، بل كذلك في وجه النزعات الانحرافية أو الامتثاليّة أو الطوباوية التي توجد في صفوف البروليتاريا نفسها.

ينتمي الشكلُ التقليدي للنظرية الذي لا يدرك المنطق الصوري غير جانب واحد من جوانبه، إلى مسار الانتاج القائم على تقسيم العمل كما يوجد في وقتنا الراهن. وبما أنّه لا بدّ للمجتمع أن يصارع الطبيعة حتى في العصور المقبلة، فإنّ هذه التقنية الفكرية لن تعرى من الفائدة، بل ينبغي على العكس من ذلك، تطويرها قدر الإمكان.

(*) «آوسْآينأندرْزِتسونغ» بالدلالة القائمة عندنا بين الشعراء إذ يعارضون قصيدا بقصيد.

وفي المقابل، ليست النظرية بوصفها لحظةَ ممارسة ترمي إلى إرساء أشكال اجتماعية جديدة، عجلةَ آليّةٍ تتحرّك مسبّقا. حتّى إذا كانت للانتصارات والهزائم وجوهُ شبَه عامّة مع إثبات ونفي الفرضيات في العلم، فإنّه ليس للمنظّر المعارِض أن يهوّن على نفسه بالقول إنّها تنتمي إلى مجال اختصاصه. وليس له أن ينشد لنفسه نشيد المديح والإطراء الذي كان أنشده بوانكاري فيما يتعلّق بإثراء العلم بفرضيات كان يتعيّن على المرء أن يُسقطها[1]. ذلك أنّ وظيفته هي الكفاح الذي ينتمي إليه فكرُه، وليست الفكرَ باعتباره شيئا قائما بذاته ومنفصلا عن هذا الكفاح. والحقّ أنّ عناصر نظرية كثيرة بالدلالة الدارجة للفظ، تدخل في سلوكه، من مثل معرفة الوقائع المعزولة نسبيا وتوقعّها، والأحكام العلمية، وطرح المشاكل التي تختلف بمقتضى مصالح بعينها ترتبط بها، عن المشاكل المعهودة ولكنّها تعرُض ضمن الشكل المنطقي نفسه. ما يمكن للنظرية النقدية أن تسلّم به من دون أدنى تفحّص، على أنّه قائم، ودورها الايجابي في حراك المجتمع، والعلاقةُ الموسوطة حقّا وغير الشفافة بإشباع الحاجات العامة، والمساهمةُ في مسار حياة الكلّ المتجدّد، وكلُّ ذلك الذي يُقتضَى من العلم وليس من عادة العلم أبدا أن ينشغل به، لأنّ العالِم يثبتُ في منصبه ويحصل على أجرته طبقا للمنزلة الاجتماعية التي يحتلّ، - كلّ هذه الأمور إنّما يعمل الفكر النقدي على وضعها موضع سؤال. أمّا الهدف الذي يرمي إليه فهو بلوغ التنظيم العقلي إذْ يتأسّس على عوز الحاضر. بيد أنّ هذا العوز لا يتضمّن فعلياً شكلَ تذليله والتغلّب عليه.

(١) انظر: هنري بوانكاري، مصدر مذكور، ص. ١٥٢.

ليست النظريةُ التي تشتغل على هذا، في خدمة واقع معطى مسبَّقا، بل تكشف عن جوانبه الخفية وحسب. مهما كانت الدقّة التي يمكن في كلّ لحظ عين أنْ نبرز بها الخلط والغموض، وشكلُ محاسبة كلّ خطأ، فإنّ كامل التوجّه الذي لهذا المسعى، الفعلَ النظري نفسَه، لا يجاري في حدّ ذاته الرأي السليم ولا العادة، حتّى حين يصدق بما هو فعل يعد بنجاحات متوقّعة. وفي المقابل، النظريات التي يمكن أن تثبتُ نجاعتها أو عدم نجاعتها في بناء المكنات والمعدّات العسكرية بل وفي إخراج الافلام السينمائية الناجحة، هي مرصودةٌ حتى حين تُصاغ مثل الفيزياء النظرية، في استقلال عن تطبيقاتها، لضرب من ضروب الاستهلاك يمكن أن نتبيَّنه بوضوح حتّى لو لم يتعدّ هذا الاستهلاك شكل المعاشرة العبقرية للرموز الرياضية الذي بواسطة تمجيده يتعرّف المجتمع القويم إلى حسّه الإنساني.

لكن من الممتنع أن نجد أمثلةً من ذلك القبيل على ضرب الاستهلاك في المستقبل الذي يشتغل عليه التفكير النقدي. ومع ذلك، فكرة مجتمع مستقبلي بما هو شِرْكةُ بشر أحرار كما تكون ممكنة من منظور الوسائل التقنية الموجودة، لها مغزى ينبغي أنْ نفيء إليه عند كل تحوّل من التحوّلات. ما ينفكّ يُعاد إنتاج هذه الفكرة في ظلّ العلاقات المهيمِنة، من حيث تصوّر كيفية ومدى التغلّب الآن على التمزّق والتنافر واللامعقولية. غير أنّ الواقع الذي تحكم عليه هذه الفكرة، أعني واقع نزعات تدفع إلى إرساء مجتمع يتناسب والعقل، لا يمكن أن يقع إنتاجُه بمنأى عن التفكير وبواسطة قوى أجنبية يمكن أن يُتعرّف عليه في نتاجها بمحض الصدفة إن جازت العبارة، بل

الذاتُ نفسها التي تلتمس التغلّب على الوقائع وفرض واقع فعلي أفضل، هي التي تتصوّر أيضاً ذلك الواقع وتتمثّله. إنّ التطابق المُلغز بين التفكير والكينونة، الذهن والاحساسية، الحاجات البشرية وإشباعها في الاقتصاد المهوَّش راهنا، ذلك التطابق الذي يبدو في العصر البرجوازي على أنّه صدفة، لا بدّ أن يصير في المستقبل، إلى علاقة بين مقاصد عقلية وكيفية تحقيقها. إنّ الصراع حول المستقبل لا يعكس جيدا هذه العلاقة، من حيث أنّ الإرادة التي تعمل على تشكيل المجتمع في مجمله، إنّما هي حقّاً فعّالة بكيفية واعية في بناء النظرية والممارسة اللتيْن يُفترض فيهما أنّهما تؤديان إلى ذلك التشكيل. وعلى الرغم من كلّ نظام يُفرض بالضرورة على الأطراف المتصارعة، يبدو من تنظيم الصراع وشرْكة المتصارعين أنّ شيئاً ما قد تأسّس ينبع من الحرية والتلقائية اللتين يحملهما المستقبل. حيثما تزول الوحدة بين النظام والتلقائية، يتحوّل الحراكُ إلى شأن بيروقراطي، وإلى مشهدٍ ينتمي حقاً إلى سجلّ التاريخ المحدث.

ومع ذلك، ليست الحيويةُ الراهنة للمستقبل المنشودِ إثباتاً لأيّما شيء. ذلك أنّ منظومة المفاهيم التي للذهن الناظم والمقولاتِ التي من العادة أن يُدرَج فيها الميْتُ والحيّ والمساراتُ الاجتماعية والنفسية والفيزيائية، وتقسيمَ الموضوعات والأحكام إلى مجالات هي فنون العلوم الجزئية، إنّما تعودُ كلّها إلى الجهاز الفكريّ الذي تحقّق واستقرّ في ارتباط بالمسار الفعلي للعمل. عالَمُ المفاهيم هذا هو الذي يكوّن الوعي العامّ، وله قاعدة يمكن أن يعود إليها أنصارُه. ومصالح التفكير النقدي وشواغله هي أيضاً عامّة، مع أنّه لا يُتعرَّف عليها بشكل عامّ. إنّ المفاهيم التي تنجم تحت تأثير هذا التفكير، تنقد

الحاضر. فالمقولات الماركسية من مثل الطبقة والاستغلال وفائض القيمة والربح والإملاق والانهيار، إنّما هي لحظاتُ كلٍّ مفهومي لا ينبغي أن يُتعقَّب معناهُ في معاودة إنتاج المجتمع الحالي، بل في تحويله إلى مجتمع عادل. ومع أنّ النظرية النقدية لا تتّخذ أيَّ نهج اعتباطي وعرَضي، فإنّها تبدو لذلك من منظور نمط الأحكام السائد، على أنّها ذاتية وتأملية وأحادية ولا فائدة تُرجى منها. وبما أنّها لا تجاري التقاليد الفكرية المهيمنة التي تساهم في إدامة الماضي وتدافع عن مصالح النظام البائد من حيث تكوّن ضمانا لعالَم يقوم على التحيّز والمحاباة، فإنّ أثرَها يبدو على أنّه غير محايد وغير عادل.

لكن ليس بوسع النظرية النقدية رأساً، أنْ تزعم تقديمَ أيّ إنجاز مادّي. وذلك أنّ التغيير الذي تلتمس إحداثَه لا يتحقّق تدريجيا كما لو أنّ نجاحه سيكون مستقرّا وإنْ تحقّق ببطء. تزايدُ عدد أنصارها على اختلاف درجة وعيهم، والتأثير الذي لبعضهم على الحكومات ومراكز القوى للأحزاب التي تجاري النظرية إيجابيا أو على الأقلّ لا تطعن فيها، كلّ هذا ينتمي إلى تقلّبات الصراع حول تطوير الحياة الانسانية المشتركة وكيفية بلوغها درجة أعلى، ولا يعني أنّ هذه الحياة قد بلغت بعدُ هذه الدرجة. بل يمكن أن تبدوَ مثل هذه النجاحات بعد ذلك، على أنّها أخطاء وانتصارات وهمية. يمكن أن تكون طريقة تخصيب في الفلاحة أو طريقة علاج في الطب، بعيدة جدا عن الفعالية المثلى، ومع ذلك يمكن أن تفضي إلى إنجاز نجاح عمليٍ ما. ربّما سيتعيّن تدقيقُ أو مراجعة أو قلبُ النظريات التي تقوم على مثل هذه العمليات التقنية، في ارتباط بالممارسة النوعيّة والاكتشافات التي لمجالات أخرى، ومن ثمّ يَتيسَّر على الأقلّ الاقتصادُ في كمّ من

العمل في علاقة بالنتيجة نفسها، أعني الشفاء من أمراض كثيرة أو الحدّ من تفشّيها[1]. وفي المقابل، النظريات التي تعمل على تغيير المجتمع برمّته، يَنتُج عنها قبل كلّ شيء احتدامُ واشتدادُ الصراع الذي تتنزّل في سياقه. وحتى إذا أُسندت بشكل موسوطٍ، التحسيناتُ المادية التي تتولّد عن قوّة مقاومة فئات بعينها، إلى النظرية، فإنّ هذه الفئات ليست من تلك الفئات الاجتماعية التي عن توسّعها المستمر، سينشأ في نهاية المطاف، المجتمع الجديد. مثل هذه التصورات لا تحسن فهم التنوّع الأساسي الذي يسم كلاً مجتمعياً مقسَّما حيث تعمل السلطةُ المادية والايديولوجيةُ على المحافظة على الامتيازات في مواجهة شِرْكة الناس الأحرار التي يكون فيها لكلّ واحد الإمكانُ نفسُه ليتطوّر ويترقّى. ما تختلف به هذه الفكرة عن اليوطوبيا المجرّدة، هو البرهنة على إمكان تحقّقها الفعلي في الوضع الراهن لقوى الانتاج. لكنْ، كم من نزعة تدفع إلى ذلك التحقيق، وكم من نقاط عبور بلغت، وإلى أيّ حدّ تكون الأطوار التمهيدية منشودَة وذاتَ قيمة في حدّ ذاتها، وماذا يعني هذا تاريخيا بالنسبة إلى الفكرة،- كل هذا لا يُتحرّى إلاّ عندما تكون هذه الفكرة قد تحقّقت. يشترك هذا التفكير مع المخيلة في شيء، ألا هو صورة مستقبل تتولّد بالفعل عن فهم عميق للحاضر وتعيّن الأفكار والأفعال حتى في تلك الفترات التي يبدو فيها مجرى الأشياء على أنّه ينأى عن المستقبل ويؤسّس لأيّما نظرية ما عدا التي تعتقد في تحقّقه. ولا

---

(١) وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرؤى التي تتعلق بالاقتصاديات القومية والتقنيات المالية واستثمارها في الاقتصاد السياسي.

ريب أنّ هذا التفكير لا يأخذ من الخيال البعد التعسّفي والاستقلال المظنون فيه، بل يأخذ منه بعدَ الجموح والمثابرة على ما هو في سبيله. ضمن الفئات التي تحتلُّ مواقعَ متقدّمة، على المنظّر أن يتسلّح بالجموح والمثابرة. لا مكان في هذه العلاقات لسيطرة التناسق. إذا كان منظِّر الطبقة المهيمنة قد بلغ ربّما بعد بدايات مضنية، وضعيةً مستقرّة نسبيا، فإنّ الجهة المقابلة ترى في المنظِّر حينا، عدوا ومجرما، وتعتبره حينا آخر، طوباويا غريبا عن العالَم، فلا تُحسم الخصومة في شأنه حتى بعد وفاته. إنّ الدلالة التاريخية لما يفعل، لا تنطق من نفسها، بل تتعلّق بالأحرى بأنّ البشر ينطقون ويفعلون باسمها. ومن ثمَّ فهي لا تنتمي إلى شكل تاريخي مستقرّ ذي معالم محدَّدة.

إنّ القدرة على أفعال متفكِّرة كما تقتضيها الممارسة اليومية ضمن الحياة الاجتماعية وفي مجال العلم، قد تطوّرت لدى البشر بواسطة تنشئة على التعاطي مع الواقع تعود إلى آلاف السنين، وكلّ قصور أو عجز في هذا المستوى إنّما يفضي إلى الألم والفشل والعقاب. ضربُ السلوك الفكري هذا يقوم بالجوهر على تعرّف المرء إلى شروط حدوث أثر أو مفعول وإنتاجه لها بكيفية مستقلة وفي سياق أحوال بعينها، أثرا أو مفعولاً كان يحدث باستمرار عند حصول المفترَضات نفسها. توجَد تعاليم حدْسية تحصل عن التجريب المنظَّم وعن التجارب جميلها وقبيحها. هنا يتعلّق الأمر بالمحافظة المباشرة للفرد على بقائه، وقد وجد الناس ضمن المجتمع البرجوازي، ظروفا مواتية لتطوير حسّ المحافظة على البقاء. تتضمّن النظرية والممارسة النقديّتان المعرفةَ بتلك الدلالة التقليدية التي تحتوي على كلّ أنواع

التجربة. لكن بالنظر إلى التغيير الجوهري الذي تسعى إليه النظرية النقدية، يظلّ الإدراك الحسي العيني الذي يناسبها معدوما، إلى أن تهلَّ فعلياً. إذا كان طعمُ الحلوى لا يُتحرّى إلاّ بالمذاق، فإنّ التحرّي والامتحان ما زالا قائمين في هذا المجال. لا تتيسّر المقارنةُ مع أحداث تاريخية شبيهة، إلاّ بقدر مشروط جدّا. لذلك يؤدّي التفكير البنّاء ضمن كامل هذه النظرية وحيال الإمبيريا، دورا أهمّ من الذي يؤدّيه في حياة الذهن السليم. هنا تكمن إحدى العلل التي تجعل أناساً قادرين في الظاهر على القيام بأعمال متقنة في مجالات علمية جزئية أو مهنية أخرى، محدودين فيبدون على الرغم من نواياهم الطيبة، قاصرين عاجزين، عندما تُطرح أسئلة تتعلّق بالمجتمع كلّه. وعلى العكس من ذلك، في كلّ العصور التي شهدت تغييرات اجتماعية، يُنظر إلى الناس الذين يفكّرون «كثيرا»، على أنّهم خطر قائم. وهذا ما يفضي إلى مشكل علاقة المثقّف والمفكّر بالمجتمع بعامّة.

إنّ المنظِّر الذي يشتغل على التعجيل بالتطوّر الذي يفضي إلى مجتمع من دون حيْف، يمكن أن يجد نفسه كما بيّنا أعلاه، في تعارض مع رؤى تسيطر مباشرة على البروليتاريا. من دون إمكان هذا الصراع، ما كانت هنالك حاجة إلى النظرية، فهي ستقع مباشرة بين يدي من يحتاج إليها. لا يتعلّق الصراع ضرورةً بالوضع الطبقي الفردي للمنظِّر، وهذا الوضع لا يتعلّق بشكل موارده المالية. لقد كان إنغلس رجل أعمال. بالنسبة إلى علم الاجتماع بوصفه اختصاصا علميا لا يستمدّ مفهومه في الطبقة من النقد الاقتصادي، بل من معاينات تخصّه، ما يحسم أمر الانتماء الاجتماعي للمنظِّر ليس هو مصدر

موارده ولا المضمون الفعلي لنظريته، بل هو العنصر الشكلي للثقافة. إمكان النظرة الشاملة للجامعيين والأطباء والمحامين ومن شابههم، هو الذي يُفترَض فيه أنّ يؤسّس لل«مثقِّف» أي لفئة اجتماعية جزئية أو حتى لفئة فوقاجْتماعية، وليست نظرة أولئك الذين يتربّعون فوق عرش الصناعة ويعرفون السوق العالمية ويحكمون دولا بأكملها من وراء الكواليس. وإذا كانت مهمّة المنظِّر النقدي تكمن في أنْ يقلّص من التوتّر القائم بين رؤيته ورؤية جماهير المقموعين الذين يفكّر من أجلهم، فإنّ التحليق فوق الطبقات الذي يسم ذلك المفهوم السوسيولوجي [في الطبقة]، يتحوّل إلى سمة جوهرية للمثقّف وإلى امتياز يتباهى به. تتناسب حيادية هذه الفئة مع المعرفة الذاتية المجرّدة للعالِم. علم الاجتماع ذاك ينظّر أيضاً لكيفية ظهور المعرفة في سياق اللبرالية الاستهلاكية البرجوازية، على أنّها يستوي فيها الموضوع، وبخاصة على أنها معرفة قابلة للاستعمال في سياق أحوال وظروف بعينها. ماركس وميزسْ، لينين وليفمان، جوريس ويفونس، يُصنَّفون سوسيولوجياً، ضمن خانة بعينها، وهذا إذا لم يُطرح السياسيون جانباً، ليقابلهم في دور المتعلّم الممكن، علماء السياسة وعلماء الاجتماع والفلاسفة. عندئذ ينبغي للساسة أن يتعلموا من هؤلاء كيف «يطبّقون هذه الوسيلة أو تلك» حين يتّخذون «هذا الموقف أو ذاك»، ويعلموا أنّ الموقف الذي يتّخذونه عملياً يمكن الدفاع عنه بعامّة «بكل اتّساق ومن دون أيّ تناقض داخلي»[1]. ثمّة تقسيم للعمل يسري بين

---

(١) ماكس فيبر، «العلم بوصفه مهنة»، ضمن: **المقالات الكاملة حول نظرية العلم**، توبنغن ١٩٢٢، ص. ٥٤٩ والتي تليها.

البشر الذين يؤثّرون من حيث انخراطهم في الصراعات الاجتماعية، على مجرى التاريخ وعلى تشخيص عالم الاجتماع الذي يحدّد مواقعهم.

تعارض النظريةُ النقدية هذا المفهوم الصوراني للفكر الذي يقوم على مثل ذلك التصوّر للنشاط الفكري. بالنسبة إلى النظرية النقدية، لا توجد إلاّ حقيقة واحدة، ولا ينبغي أن تُسنَد المحمولات الايجابية من مثل الأمانة والاتّساق الداخلي والمعقولية والسعي إلى السلم والحرية والسعادة، بالدلالة نفسها إلى أيّ نظرية وممارسة مغايرتيْن. لا توجد أيّ نظرية للمجتمع ولا حتّى نظرية علماء الاجتماع التعميميين، لا تنطوي على مصالح سياسية، نظريةً سيتعيّن الحسم في مصداقيتها بالتفكّر الذي هو في الظاهر محايد، بدلا من أن تقوم هذه المصداقية بدورها على مجهود عملي ونظري يتنزّل تحديدا ضمن نشاط تاريخي عيني. من المربِك بعامّة أن نتصوّر أنّه على المثقّف أن يقف حيث سيحتاج قبل كلّ شيء إلى مجهود فكري تمهيدي يكون وحده القادر على الاضطلاع به لكي يختار بين سبل الثورة وأهدافها وسبل اللبرالية والفاشية وأهدافهما. منذ عقود لم تعد الوضعية تتعلّق بذلك. فالطليعة تحتاج إلى التبصّر والرويّة في الصراع السياسي، وليس إلى تعاليم أكاديمية فيما يتعلّق بموقعها. وختاما، في زمن ضلّتْ فيه القوى التحرّرية بأوروبا وجهتَها، وباتت تبحث عن التشكّل من جديد، وحيث يتعلّق كلّ شيء داخل حراكها، بالفُوَيْرِقات، وترى اللامبالاة التي تنجم عن الهزيمة واليأس والبيروقراطية الفاسدة، وتطال المضمون الدقيق لكامل تلقائية الجماهير وتجربتها ومعرفتها، تكاد تُعدم كلّ شيء على الرغم من الشجاعة البطولية لبعض الأفراد،

في هذا الزمن يدلّ تصوّر المثّقف الذي يحلّق فوق الأحزاب، وبالتالي التصوّر المجرّد للمثقّف بعامّة، على تناول للمسائل لا يعدو كونه حجباً لأقطع المسائل وأشدّها وطأة. الفكرُ بطبعه لبراليٌّ. فلا يحتمل أيّ ضغط خارجي ولا أيّ تطويع لنتائجه لمقتضى إرادة أيّ سلطة كانت. ومع ذلك فهو ليس منفصلا عن حياة المجتمع، ولا يحلّق فوقه. طالما أنّه يهدف إلى القيام الذاتي وإلى سيادة البشر على حياتهم وعلى الطبيعة، فإنّه بمقدوره أنْ يتعرّف إلى هذه النزعة بوصفها القوّة الفعّالة في التاريخ. أمّا إذا نُظر إليه على أنّه معزول ومنفصل، فإنّ إثبات هذه النزعة سيبدو على أنّه محايد، ولكنْ كما لا يسع الفكرَ أنْ يتعرّف إليها من دون مصلحة، لا يسعه أيضاً أن يجعلها وعيا كلّيا من دون صراع فعليّ. من هذا المنظور ليس الفكر لبراليّاً. إنّ المجهودات الفكرية التي تتقلّب هنا وهناك بين هذا الغرض أو ذاك، من دون ارتباط واع بممارسة بعينها، وبالنظر إلى مهمات متبدّلة أكاديمية أو غيرها، يمكن أنّ تقدّم خدمة مفيدة لهذا المنزع التاريخي أو ذاك، ولكن يمكن مع أنّها قد تكون صائبة شكلياً، أنْ تكبح جماح التطوّر الفكري وتنحرف به، أ فلا يفضي الصواب الشكلي في نهاية المطاف إلى تكوينات نظرية ممسوخة في العمق؟ إنّ المفهوم المجرّد للمثقّف الذي يُفترَض أنّه مرصود لمهام تبشيرية، المفهومَ الذي يُتمسَّك به كمقولة سوسيولوجية، إنّما ينتمي من حيث بنيته، إلى أقنمة الاختصاص العلمي. ليست النظرية النقدية «متجذّرة [عرقياً]» مثل الدعاية الكُليانة، ولا هي «تحلّق من دون روابط» مثل الثقافوت اللبرالي.

تنتُج فوارق البنية المنطقية بين الفكر التقليدي والتفكير النقدي،

عن اختلاف الوظائف التي يؤدّيانها. ذلك أنّ المبادئ العليا للنظرية التقليدية تحدّد المفاهيم العامة التي ينبغي أن تُدرك في إطارها الوقائع كلّها، ومثاله مفهوم المسار الطبيعي في الفيزياء أو النشوء البيولوجي في علم الحياة. ويوجد بين هذه المفاهيم، ترتيبٌ للأجناس والأنواع تقوم بينها دائما علاقاتُ إضافةٍ تطابقها. ليس ثمّة فوارق زمنية بين وحدات المنظومة. فالكهرباء لا توجد قبل الحقل الكهربائي، وفي المقابل لا يوجد الحقل الكهربائي قبل الكهرباء، كما أنّ الأسد بما هو كذلك لا يوجد قبْل أو بعدَ الأسُود الفردية. إذا صادف أن وجد في المعرفة الفردية هذا التتالي الزمني أو ذاك ضمن تلك العلاقات، فإنّ هذا لا يُحمل في كلّ الأحوال، على الموضوعات. الفيزياء نفسُها تخلّت عن تصوّر الصفات الأعمّ ضمن الوقائع العينية، على أنّها علل أو قوى خفية وعن أقنمة تلك العلاقات المنطقية، وأمّا علم الاجتماع فهو المجال الوحيد الذي ما زال يهيمن عليه عدم الوضوح فيما يتعلّق بهذه النقطة. إذا ضُمّت إلى المنظومة أجناسٌ مفرَدة، أو أدخِلت عليها تغييراتٌ، فإنّ هذا لا يتصوّر عادةً بدلالة أنّ التعيينات ينبغي أن تكون بالضرورة غير مرنة وأنّه لا بدّ أن تبدوَ غير مطابقة، ذلك أنّ العلاقة بالموضوع أو الموضوع نفسه يتغيّر من دون أن يفقد تطابقه. فالتغييرات يُنظر إليها بالأحرى على أنّها دليل على نقص معرفتنا السابقة أو تعويض لمكوّنات فردية من الموضوع بأخرى، كأن نراجع خريطة لم تعد صالحة لأنّ الغابات قد قطعت أشجارها ومدنا جديدة قد شُيّدت وحدودا أخرى قد نشأت. كذلك يُفهم أيضاً تطوّرُ الحياة في إطار المنطق الاستدلالي أو منطق الذهن. أنّ هذا الإنسان هو الآن طفل، ثم يصير كهلا، لا يعني طبقا لذلك المنطق سوى وجود وحدة

ثابتة تبقى هي هي، أعني «هذا الإنسان»، فتحمل عليها الخاصيتيْن، الطفولة والكهولة، هذه بعد تلك. بالنسبة إلى الوضعوية، لا شيء بعامة يبقى متطابقا، بل يوجد طفل ثم بعد ذلك يوجد كهل، وكلاهما مركبُ وقائعَ يختلف عن الآخر. أنّ الإنسان يتغيّر ومع ذلك يبقى متطابقا مع نفسه، هذا ما لا يستطيع مثل ذلك المنطق أن يتصوّره.

تبدأ النظرية النقدية هي أيضاً بتعيينات مجرّدة، ومن ثمّ فهي تشتغل على العصر الراهن من حيث يتّسم باقتصاد يقوم على التبادل[١]. مفاهيم البضاعة والقيمة والمال التي ظهرت مع ماركس، يمكن أن تستعمَل كمفاهيم تدلّ على أنواع، ومثاله عندما تُقدَّر علاقات معينة ضمن الحياة الاجتماعية العينية، باعتبارها روابط تبادل، ويكون الكلام عن طبيعة البضاعة التي للأملاك. لكنّ النظرية لا تقتصر على إنشاء الفرضيات لربط المفاهيم بالواقع. ذلك أنّ البداية تحيط حقّاً بالإوالية التي بمقتضاها حافظ المجتمع البرجوازي على البقاء ولم يندثر سريعا من جرّاء مبدئه الفوضوي، بعد أنْ ألغى التدابير الاقطاعية ومنظومة الحِرَف والاسترقاق. إنّها تبرز المفعول المنظِّم للتبادل الذي يقوم عليه الاقتصاد البرجوازي. فالتحليل المعمَّق لمجرى التاريخ والذي ينشغل بالمستقبل، إنّما يُظهر تصوّر المسار الجاري بين المجتمع والطبيعة وفكرةَ حقبة توحّد مجتمعا يحافظ على بقائه. وأمّا العلاقة بين السياقات المفهومية الأولى ووقائع العالَم،

---

(١) انظر فيما يتعلّق بالبنية المنطقية لنقد الاقتصاد السياسي: «في مشكل الحقيقة»، ضمن: هوركهايمر، **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلد الثالث، ص. ٣١١ والتي تليها و٣١٦ والتي تليها.

فليست بالجوهر العلاقة القائمة بين الأنواع والحالات الفردية. ذلك أنّ علاقة التبادل التي توصّفها تلك السياقات تهيمن تبعا لديناميتها، على الواقع الفعلي، مثلما يهيمن الأيْضُ إلى حدّ بعيد، على النظام العضوي للحيوان والنبات. من الضروري في النظرية النقدية أيضاً، أن تُضَمّ إليها عناصر بعينها لكي نمرّ من هذه البنية الأساسية إلى الواقع بفوارقه. لكنّ ضمَّ التعيينات هذا من مثل وجود كتل من الذهب المتراكم وتوسّع التجارة الخارجية داخل مجالات ما زالت بعدُ قبْل رأسمالية، لا يحدث بواسطة مجرد الاستنباط كما هي الحال في النظرية المنغلقة على نفسها التي ينتجها التخصّص العلمي، بل إنّ كلّ خطوة تقتضي بالأحرى تراكم المعرفة بالإنسان وبالطبيعة التي تعرُض في العلوم والتجربة التاريخية. وهذا بيّنٌ بنفسه من منظور نظرية التقنية الصناعية. ولكن حتى من منظور توجّهات أخرى، تطبَّق المعرفة المتنوّعة بأنماط ردود الأفعال البشرية، على التطوّر الفكري الذي نفسر ههنا. ومثاله أنّ المبدأ الذي مفاده أنّ نسبة الولادة تكون الأرفع في ظروف بعينها وعند الطبقات الدنيا من المجتمع، يكوّن وجها هاما من أوجه البرهنة على الكيفية التي أفضت ضرورةً بمجتمع التبادل البرجوازي إلى الرأسمالية باحتياطيٍّ اليد العاملة الذي لها وبأزماتها. أمّا تعليل هذا الأمر سيكولوجيا فيُترَكُ للعلوم التقليدية. وعليه، تبدأ النظرية النقدية للمجتمع من فكرة في مجرّد تبادل البضائع تتعيّن بواسطة مفاهيم عامّة نسبياً، ثمّ يُبيِّن بعد ذلك من خلال افتراض كامل المعرفة المتاحة وتناول الموادّ المناسبة في المباحث الخاصة والعامّة، كيف أنّه بالنظر إلى الهيئة الطبيعية للبشر وللأشياء التي تتغيّر تحت تأثير اقتصاد التبادل ومن دون أن يقطع هذا الاقتصاد مع مبادئه التي تعرض في الاقتصاد القومي، لا بدّ لاقتصاد التبادل هذا أنّ يفضي

بالضرورة إلى اشتداد التناقضات الاجتماعية ويؤدّي في الحقبة الاجتماعية الراهنة، إلى حروب وثورات.

إنّ معنى الضرورة التي أشرنا إليها الآن كما معنى الطابع المجرّد للمفاهيم يشبهان ولا يشبهان في الوقت نفسه الخصائص المطابقةَ للنظرية التقليدية. في كلا ضربيْ النظرية تقوم صرامة الاستنباط على كشف كيف يتضمّن إثباتُ وجاهة تعيينات عامّة إثباتَ مصداقية علاقات معينة بين الوقائع. إذا تعلّق الأمر بتيار كهربائي فإنّه لا بدّ أن تحدث هذه الواقعة أو تلك لأنّ هذه الخاصية أو تلك تنتمي إلى مفهوم الكهرباء. طالما أنّ النظرية النقدية للمجتمع تبسط الأوضاع الراهنة انطلاقا من مفهوم مجرّد التبادل، فإنّها تنطوي على هذا النوع من الضرورة، مع التشديد فقط على أنّ الشكل الفرَضي العامّ ليست له إلاّ أهمية نسبية. لا يقع التشديدُ على أنّه في كلّ مكان يهيمن عليه مجتمع التبادل، يجب أن تتطوّر فيه رأسمالية، وإن كان هذا صحيحا [إلى حدّ ما]، بل على أنّ هذا المجتمع الرأسمالي الفعلي الذي توسّع انطلاقا من أوروبا إلى بقية أصقاع الأرض والذي ثبت عنه أنّ النظرية تصدق عليه، إنّما يُشتقّ بعامة من العلاقة الأساسية للتبادل. والحال أنّ الأحكام القطعية نفسها تحمل في الأساس ضمن الاختصاصات العلمية، طابعا فرَضيا، وأنّ الأحكام الوجودية لا يسلَّم بها حين يسلَّم بها، إلاّ في الأبواب الوصفية والعملية[١]، تقوم النظرية النقدية للمجتمع على حكم وجودي شامل ووحيد ما ينفكّ يُطوَّر ويُبسَط.

(١) علينا أن نشير بإيجاز إلى الارتباط القائم بين أشكال الحكم والحقب التاريخية. يميّز الحكم القطعي المجتمعَ الماقبل برجوازي: من مثل أنه ليس بوسع الإنسان البتة أنّ=

هذا يعني في صياغة مختصرة جدّا، أنّ الشكل الأساسي لاقتصاد السلع الذي يكوّن معطى تاريخيا ويقوم عليه التاريخ الحديث، يتضمّن في حدّ ذاته التناقضات الداخلية والخارجية للعصر ولا يزال يُنتجها في أشكال أكثر حدّة، وأنّه بعد حقبة صعود وازدهار شهدت تطوير القوى البشرية وتحريرَ الفرد، وبعد التوسّع الهائل لسيطرة الإنسان على الطبيعة، بات يعوق في نهاية المطاف، مواصلة التطوّر ويكبح جماحه ويدفع بالبشرية إلى بربرية جديدة. أمّا الأطوار الجزئية للتفكير داخل هذه النظرية النقدية فهي تعدل على الأقلّ من حيث المقصد، صرامةَ الاستدلالات داخل نظرية تقوم على التخصّص العلمي، وكلّ طور هو في هذه النظرية، لحظة من لحظات تأسيس ذلك الحكم الوجودي الشامل. بعض الأجزاء المفردة يمكن أن تحوَّل إلى أحكام شرطية كلية أو جزئية وتطبَّق بالدلالة التي لنظرية المفهوم التقليدية، ومثاله أنّ رأس المال يتقلّص بانتظام من حيث قيمته عندما تزداد الانتاجيةُ. بهذه الكيفية تتولّد في العديد من أجزاء النظرية، أحكام وقضايا يكون ارتباطها بالواقع مستشكِلا. ولا سيّما أنّه انطلاقا من عرْض موضوع بوصفه حقيقيّا في جملته، لا يمكن أن يُستنبط إلاّ ضمن شروط بعينها، إلى أيّ حدّ تتطابق في إفرادها، أجزاءٌ مفرَدة ومعزولة من ذلك العرض مع أجزاء مفرَدة من الموضوع. ذلك أنّ

=يغيّر مجرى الأشياء. أمّا الشكل الفرضي كما الشكل الشرطي المنفصل للحكم فينتميان بخاصة إلى العالَم البرجوازي: هذا الأثر أو ذاك يمكن أن ينتج في سياق أحوال معينة، إمّا على هذا النحو أو ذاك. وأمّا النظرية النقدية فتقول: ليس من الحتمي أن تكون الأشياء كذلك، والبشر يستطيعون تغيير ما هو موجود، والأحوال الماثلة مواتية لذلك.

الإشكال الذي ينتج حالَما تطبَّق قضايا جزئية من النظرية النقدية على مسارات تحدث مرّة واحدة أو تتكرّر في المجتمع الراهن، إنّما يتعلّق بقدرة النظرية النقدية على تطويع توجهات فكرية تقليدية في سياق غاية التقدم، وليس بحقيقتها بالذات. إنّ عجز العلوم المختصّة وبخاصة الاقتصاد السياسي المعاصر، عن الاستفادة من النظرية النقدية في معالجة المسائل القطاعية التي تشتغل عليها، لا يكمن في هذه العلوم ولا في النظرية النقدية، بل في الدور المخصوص الذي تقوم به هذه العلوم ضمن الواقع الفعلي.

إنّ النظرية النقدية أو المضادّة تشتقّ أيضاً [مثل النظرية التقليدية] كما بيّنا أعلاه، إثباتاتها حول العلاقات الفعلية، من مفاهيم أساسية عامّة، وبهذا تحديدا تجعل هذه العلاقاتِ الفعلية تظهر على أنّها ضرورية. وإذا كانت البنيتان النظريتان كلتاهما متشابهتيْن من منظور الضرورة بالدلالة المنطقية، فإنّ تقابلا يقوم بينهما بمجرّد أنّ ينقطع الكلام عن الضرورة المنطقية وحسب، ليتعلّق بضرورة الموضوعات، أي ضرورة مجريات الوقائع تلك. عندما يُثبت علماء الحياة أنّ النبات لا بدّ أن يزهرّ بمقتضى مسارات محايثة أو أنّ مسارات معيّنة محايثة للنظام العضوي البشري تؤدّي بالضرورة إلى اندثاره، فإنّهم يتركون مفتوحةً مسألةَ إمكان وجود عوامل أخرى تؤثّر على طبيعة هذه المسارات، بل تغيّرها تغييرا كلّياً. وكذلك الأمر عندما يوصّف مرضٌ ما على أنّه من الممكن الشفاء منه، فإنّ الحالة التي تُتّخذ أو لا تُتّخذ فيها التدابير اللازمة فعليا للشفاء، تصدق مع ذلك على أنّها سلسلة أحداث خارجية عن الغرض، أي سلسلة أحداث تنتمي إلى التقنية، ومن ثمّ غير جوهرية بالنسبة إلى النظرية في حدّ ذاتها. بهذا المعنى

يمكن أن يُنظر إلى الضرورة التي تهيمن على المجتمع، على أنها ضرورة بيولوجية، وبالتالي يمكن أن يُتشكّك في الطابع الذي تختصّه النظريةُ النقدية، لأنّ المسارات الفردية تُبنى نظريا في علم الحياة كما في العلوم الطبيعية الأخرى، بكيفية مشابهة لما يحدث في النظرية النقدية للمجتمع كما عرضنا أعلاه. ومن ثمّ سيصدق تطوّر المجتمع باعتباره سلسلةَ أحداث محدَّدة تُستعار في عرضها نتائجُ تتأتى من مجالات مختلفة، مثلما يفعل الطبيب عند تعقّب تطوّر المرض أو عالم الجيولوجيا عند دراسة ما قبل تاريخ الأرض، حيث يستخدمان فروعا علمية شتّى. هنا يبدو المجتمع على أنّه فردٌ يقوَّم ويُحكم عليه على أساس اختصاصات نظرية علمية مختلفة.

مهما تعدّدت التماثلات بين هذه التوجهات الفكرية الراهنة، فإنّ فرقا نوعيا يظلّ مع ذلك قائما بالنظر إلى علاقة الذات والموضوع ومن ثمّ بالنظر إلى ضرورة ما يحدث الذي هو غرض الحكم. بعامّة، لا تتطرّق نظرية العالِم المتخصّص إلى الغرض الذي يشتغل عليه. وذلك أنّه يُفصَل بين الذات والموضوع فصلا صارما، حتّى لو تبيّن في وقت لاحق أنّ التدخّل البشري يمكن أن يؤثّر على الحدوث الموضوعي، وهذا التدخّل ينبغي أن يُعتبَر في العلم، واقعةً. الحدوث الموضوعي مفارق للنظرية واستقلاليته عنها هي من قبيل ضرورته: فالمعاين بما هو كذلك لا يستطيع أن يغيّر فيه أيَّ شيء. وفي المقابل، ينتمي المسلك النقدي الواعي إلى تطوّر المجتمع. إنّ بناء مجرى التاريخ باعتباره نتاجا ضروريا لآلية إنتاج، يتضمّن في الوقت نفسه معارضة النظام القائم التي تصدر عن هذا المجرى نفسه، وفكرةَ التعيين الذاتي للنوع البشري، أي فكرةَ وضع لم تعد تصدر فيه أفعال

البشر عن إواليةٍ ما، بل تصدر عن قراراتهم. إنّ الحكم على ضرورة ما حدث إلى الآن يتضمّن ههنا الصراع من أجل تحويل هذه الضرورة من ضرورة عمياء إلى ضرورة مشحونة بالمعنى. التفكير في موضوع النظرية على أنّه منفصل عنها، يجعل الصورة خاطئة ويؤدّي إلى الاستكانة أو إلى الامْتثالية. إنّ كل جزء من أجزاء النظرية يفترض النقد ومكافحة ما هو قائم، في سياق التوجّه الذي تحدّده هي نفسُها.

عندما ندّد منظّرو المعرفة الذين استلهموا علم الطبيعة، بالخلط بين العلل وآثار القوى واستبدلوا في نهاية المطاف مفهومَ العلة بمفهوم الشرط أو الوظيفة، فإنّ ذلك لم يكن يعرى من التعليلات، إن لم يكن في مجمله موقفا صائبا. أعني أنّ الفكر الذي لا يعدو كونه معاينة وتسجيلا، لا يعرض إلاّ سلاسل الظاهرات ولا يعرض أبدا القوى والقوى المضادّة، وهو ما لا يكمن فعلا في الطبيعة، بل في طبيعة هذا الفكر. إذا طُبّق هذا المسلك على المجتمع، فإنّه يُنتج علم الإحصاء والسوسيولوجيا الوصفية اللذيْن يمكن أن يؤدّيا دورا مهمّا في تحقيق هذا الهدف وحتّى بالنسبة إلى النظرية النقدية. بالنسبة إلى العلم التقليدي، إمّا أن يكون كلّ شيء ضروريا، أو لا شيء يكون ضروريّاً، وذلك طبقا لفهم الضرورة إمّا على أنّها استقلالية [الموضوع] عن المعايِن، أو على أنّها إمكانٌ لتشخيص وتوقّع متأكّديْن بإطلاق. ومع ذلك، بما أنّ الذات من جهة ما هي أيضاً مفكِّرةٌ، لا تنفصل جذريا عن الصراع الاجتماعي الذي لها سهمٌ فيه، وبما أنّها لا تنظر إلى المعرفة والفعل على أنّهما مجرّد مفهوميْن منفصليْن، فإنّ للضرورة معنى مغايرا. طالما أنّ الضرورة لا تخضع للإنسان وتتعارض معه، فإنّها تصدق من جانبٍ بوصفها ملكوت

الطبيعة الذي لن يزول كليّا على الرغم من الفتوحات التوسّعية التي ستحصل مستقبلا، ومن جانب آخر بوصفها عجز المجتمع اليوم عن تدبير الصراع مع تلك الطبيعة في سياق تنظيم واع وغائي. في هذا تشترك القوى والقوى المضادّة. هذان الطوران المتلازمان لمفهوم الضرورة، أعني سطوة الطبيعة وعجز البشر، يقومان كلاهما على جهد البشر في التخلّص من قهر الطبيعة وفي التحرّر من أشكال الحياة الاجتماعية التي باتت تقيّدهم من مثل الأشكال القانونية والسياسية والثقافية. هذان الطوران يرتبطان بالسعي الفعلي إلى تحقيق وضع يكون فيه ما يريده البشر ضرورياً وتصير فيه الضرورة الموضوعية إلى حدثانٍ يسيطر عليه العقل. إنّ قابلية استعمال وحتّى إدراك هذا المفهوم وغيره من مفاهيم التفكير النقدي، يرتبطان بما تطوّره الذات العارفة في حدّ ذاتها فعاليةً ومجهودا وإرادة. ولا فكاك من أن تفشل كلّ محاولة لتحاشي سوء فهم مثل هذه الأفكار وعدم إدراك كيفية تسلسلها، إذا اقتصرت المحاولة على مجرّد زيادة صرامتها المنطقية وتقديم حدود لها تكون في الظاهر أكثر دقّة أو حتى على توحيد اللغة الاصطلاحية. ذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بسوء فهم، بل بالتعارض الفعلي بين مسالك مختلفة. إنّ مفهوم الضرورة هو نفسه نقديّ في النظرية النقدية، وهو يفترض الحرّية حتى لو كانت حرّيةً لا توجد بعدُ. إنّ تصوّر حرّية ماثلة على الدوام حتّى حين يكون البشر في أغلالهم مقيَّدين، وبالتالي تصوّر حرّية داخلية، هو تصوّر ينتمي إلى نمط التفكير المثالي. فِيشته الشابّ هو الذي أبرز بأوضح قدر ممكن نزعة هذه الفكرة التي هي ليست خاطئة تماما، ولكنّها مضلِّلة: «أنا الآن على قناعة تامّة من أنّ الإرادة الإنسانية حرّة وأنّ الغاية من وجودنا

ليست السعادة، بل أن نكون أهلا للسعادة»[1]. هنا يتبدّى التطابق الفاسد بين التناقضات المطلقة والمدارس الميتافيزيقية. إثبات أنّ ما يحدث ضروريّ بإطلاق مثله مثل إثبات أنّ الحاضر يشهد حرّية فعلية، إنّما يعنيان الاستكانة والاستسلام في الممارسة.

إنّ العجز عن التفكير في وحدة النظرية والممارسة وحصر مفهوم الضرورة في حتمية ما يحدث يتأسّسان من منظور نظرية المعرفة، على أقنمة ثنائية ديكارت في الفكر والوجود. تتناسب هذه الثنائية مع الطبيعة كما مع المجتمع البرجوازي طالما أنّه يشبه هو نفسه ميكانيزما طبيعيا. أمّا النظرية التي تتحوّل إلى قوّة فعلية ووعي الذوات من أنفسهم بتحوّل تاريخي كبير، فيتعدّيان الذهنيةَ التي تتّسم بهذه الثنائية. طالما أنّ هذه الثنائية ليست في نظر العلماء معطى فكريا وحسب، بل يحملونها على محمل الجدّ في نظرهم وعملهم، فإنّهم عاجزون عن الفعل بكيفية مستقلة. إذّاك وطبقا لتفكيرهم، لا يأتون فعلا إلاّ على نحو ما يحتّمه الاقتران السببي المغلق للواقع، أو لا يُحسبون إلاّ من حيث هم وحداتٌ فردية لأعظام ثابتة حيث لا تؤدّي الوحدة الفردية أيّ دور يُذكر. فهم من جهة كونهم كائنات عقلية، عجّزٌ عزّل. لقد كوّن التعرّف إلى هذا الوضع القائم طورا من أطوار نسخه ورفعه، ولكنّه لا يتنزّل ضمن الوعي البرجوازي إلاّ في شكل ميتافيزيقي غير تاريخي. وهذا الوضع هو الذي يهيمن على الحاضر، اعتقادا في عدم قابلية تغيير شكل المجتمع. فالبشر يرون أنفسهم في انعكاسهم،

---

(١) يوهان غوتليب فيشته، **الرسائل** ـ *Briefwechsel*، تحرير ه. شولتس، المجلّد الأوّل، لايبتسيش ١٩٢٥، ص. ١٢٧.

مجرّد مشاهدين يشاركون بكيفية انفعالية، في أحداث قاهرة ربمّا يستطيع المرء أن يتوقّعها ولكنه لا يستطيع بأيّ حال من الأحوال، أن يسيطر عليها. إنّهم يجهلون الضرورة بما هي حدثانٌ يُمليه المرء نفسُه، ولا يعرفون إلاّ ضرورة الأحداث التي يمكن للمرء أن يتوقّعها على وجه الاستلاحة. حيثما تشابك التفكير والإرادة، العيان والفعل كما يحدث ذلك في أقسام شتّى من علم الاجتماع المحدث، لا يصدق هذا إلاّ على أنّه بعد من أبعاد تركّب الموضوع الذي ينبغي أن يؤخذ في الحسبان. لا بدّ أن تُضمّ كلّ النظريات التي تظهر وكلّ المواقف العملية، إلى الطبقات الاجتماعية التي ترتبط بها. أمّا الذات فتتخلّص من الأمر بلباقة من حيث تدّعي ألاّ مصلحة لها سوى العلم.

معاداةُ ما هو نظريٌّ بعامّة التي تشهدها اليوم الحياةُ العامة، إنّما تعارض في الحقيقة فعاليةَ التغيير التي هي مرتبطة بالتفكير النقدي. حيث لم يعد ممكنا الاكتفاء بترسيخ وتنظيم مقولات محايدة قدر الإمكان، أي مقولات تلزم ممارسة الحياة ضمن الأشكال المعطاة، تكونُ مقاومةٌ. يوجد لدى الأغلبية الساحقة من المهيمَن عليهم الخوف اللاواعي من إمكان أنْ يُظهر التفكير النقدي المجهودَ المضني المبذول في التكيّف مع الواقع، على أنّه سطحيٌّ ولا طائل من ورائه، وأمّا المستفيدون من المنظومة القائمة فيبرز لديهم الارتيابُ المعمَّم حيالَ كلّ استقلالية فكرية. إنّ الميل إلى تصوّر النظرية باعتبارها مقابلا لما هو إيجابي، قوّي جدّا حدَّ أنّه يشمل في بعض الأحيان النظرية التقليدية التي لا ناقة لها ولا جمل في هذا المضمار. وبما أنّ النظرية النقدية للمجتمع تكوِّن اليوم الشكل الأكثر تطوّرا للتفكير وأنّ كلّ مجهود فكريّ متّسق ينشغل بالإنسان، يصبّ في هذا الشكل بحكم

منطق الأشياء، فإنّ النظرية بعامّة هي التي يُطعن فيها وتُثلَب. وكذلك كلّ إثبات علمي آخر لا يعرض الوقائع في شكل المقولات الأكثر دُرْجَةً وإن أمكن في الشكل الرياضي الذي هو الأكثر حيادا، يُعتابُ على أنّه مُغرق في النظريّ. لا يتعيّنَ أن يعادي هذا الموقف الوضعويّ الموقفَ التقدّمي وحسب. إذا كان قد توجّب على الهيمنة أن تتخلى أكثر فأكثر عن الجهاز السلطوي المادّي، حتّى عند احتدام الصراعات الطبقية في القرن الماضي، فإنّ الايديولوجيا تكوّن مع ذلك عامل لحمة لا ينبغي أن يُستهان به في ظلّ بنيان اجتماعي بات متصدّعا. في الحلّ الذي ينادي بالوقوف عند الوقائع وبالتخلّي عن كلّ أنواع الوهم، ما زال يوجَد اليوم شيء من قبيل ردّ الفعل ضدّ تحالف القمع والميتافيزيقا. ولكن سيكون من الخطأ أن نجهل الفارق الجوهري بين التنوير الخُبري في القرن الثامن عشر والنزعة الخُبرية الراهنة. في ذلك الوقت، كان مجتمع جديد قد تطوّر في إطار المجتمع القديم. وكان الأمر يتعلّق بتخليص الاقتصاد البرجوازي مع عوائق النظام الإقطاعي، وببساطة أن «يُفسَح له المجال ليشتغل». وأمّا التفكير العلمي المتخصّص الذي يناظر ذلك الاقتصاد، فلم يحتج بالجوهر إلاّ إلى خلخلة الشروط الدغمائية القديمة ليسلك سبيلا كان قد تعرّف إليها بعدُ. لا بدّ للبشرية في أثناء المرور من الشكل المجتمعي الراهن إلى الشكل المقبل وقبل كلّ شيء، أن تتقوّم بوصفها ذاتا واعية وتعيّن بأفعالها أشكال حياتها. وحتى إذا كانت عناصر الثقافة المقبلة ماثلة من الآن، فإنّ الأمر يقتضي تأسيسا جديدا واعيا للعلاقات الاقتصادية. ولهذا فالمعاداة غير المبالية للنظرية تدلّ اليوم على عائق بعينه. ذلك أنّه إذا لم يواصَل المجهود

النظري الذي يعمل طبقا لمصلحة مجتمع مقبل ينظِّم عقليا، على نقد المجتمع الراهن وإيضاح مبناه بالاستناد إلى النظريات التقليدية التي طُوّرت في شتى الاختصاصات العلمية، فإنّ الأمل في تحسين الوجود الإنساني تحسينا جذريا، يفقد الأساس والأرضية اللذيْن يقوم عليهما. إنّ مقتضى الوضعوية والإخضاع الذي يدفع حتى داخل الفئات الاجتماعية التقدّمية، إلى طمس معنى النظرية، لا يتعلّق بالنظرية وحدها، بل يشمل أيضاً ممارسة التحرّر.

إنّ الأبواب الجزئية للنظرية التي تعمل على اشتقاق العلاقات المركّبة للرأسمالية اللبرالية وفي الختام للرأسمالية الاحتكارية، انطلاقا من الخطاطة الأوّلية لاقتصاد السلع، لا تسلك إزاء الزمان مسلك اللامبالاة كما هي الحال في طبقات منظومة استنباطية مركَّبة. وكما أنّ وظيفة الهضم التي لها دور هام بالنسبة إلى البشر، توجد إن جازت العبارة، على سلّم مراحل تطوّر الأنظمة العضوية وبوصفها خاصية نوعية، في الوضع العاري لشكل «الأنبوب الحيواني»، كذلك توجد أشكال تاريخية للمجتمع هي أقرب ما يكون إلى اقتصاد السلع البسيط. إنّ التطوّر الفكري كما عرضنا أعلاه، إذا لم يجرِ بالتوازي مع التطوّر التاريخي، فإنّ له على الأقلّ علاقة به يمكن إثباتها. لكنّ الارتباط الجوهري للنظرية بالزمان لا يكمن في التطابق بين أبواب جزئية للبناء وفواصل تاريخية، وهذه نظرية تجتمع عليها **فنومينولوجيا الروح** و**علم المنطق** لهيغل، و**رأس المال** لماركس من حيث تشهد هذه النصوص على المنهج نفسه، بل يكمن في التغيرّ المستمرّ للحكم الوجودي على المجتمع، تغيّرا مشروطا بالارتباط الواعي بالممارسة التاريخية. وهذا لا علاقة له البتّة بالمبدإ الذي يقول إنّه لا

بدّ لكلّ مضمون نظري أن «يوضع باستمرار موضع تَسْآل» ولا بدّ أن يبدأ المرء من البداية، المبدأ الذي بواسطته حاربت الميتافيزيقا وفلسفة الدين الحديثتان كلّ تكوين لنظريات نسيقة. ليس للنظرية النقدية مغزى نظري يتغيّر بين عشية وضحاها. ولا تقتضي تحوّلاتُها الانقلابَ إلى حدس نظري جديد كلّيا، طالما أنّ الحقبة التاريخية لم تتغيّر. فثبات النظرية إنّما يقوم على أنّه مهما تغيّر المجتمع فإنّ بنيته الاقتصادية الأساسية وعلاقة الطبقات في شكلها الأبسط ومن ثمّ فكرة نسخها، تبقى هي هي. وبالتالي فإنّ المكوّنات المميِّزة للمضمون التي هي مشروطة بذلك، لا يمكن أن تتغّير قبل أن يقع تحوّلٌ تاريخي. ولكنْ من جانب آخر، التاريخ لا يقطع مجراه. ذلك أنّ التطوّر التاريخي للتناقضات الذي ينخرط فيه التفكير النقدي، ما ينفك يغيّر وزنَ أطواره الجزئية ومن ثمّ يرغم التفكيرَ على التدقيق والتمحيص ويبدّل بالنسبة إلى النظرية والممارسة النقديتيْن، دلالة المعارف التي تنتجها العلوم المتخصّصة.

ينبغي أن ندقّق عن كثب في ما يعنيه ههنا مفهوم الطبقة الاجتماعية التي تمتلك وسائل الانتاج. في الحقبة اللبرالية كانت الهيمنة الاقتصادية مرتبطة إلى حدّ بعيد بالملكية القانونية لوسائل الانتاج. كانت الطبقة الواسعة للمالكين هي المهيمِنة اجتماعيا، وكان هذا يسم كامل ثقافة ذلك العصر. لم تزل الصناعة في ذلك الوقت متفاوتة من حيث التطوّر ومقّسمة إلى عدد كبير مما يمكن أن نعتبره اليوم مؤسّسات صغرى مستقلة. ذلك أنّ تسيير المصانع الذي يتناسب مع هذه المرحلة من مراحل التطور التقني، كانت تتعهّد به زمرةٌ من المالكين أو وكلاؤهم المباشرون. ومع ما أفضى إليه تطوير التقنية من

تكتّل وتركيز سريعين لرأس المال في القرن الماضي، فُصِل جزء كبير من المالكين القانونيين عن إدارة المؤسسات الكبرى التي ابتلعت مصانعَهم، ومن ثمّ استقلّت وظيفة التسيير عن صفة الملكية القانونية. إذّاك ظهر عمالقةُ الصناعة وقادة الاقتصاد. في حالات كثيرة يحافظون قبل كلّ شيء على الجزء الأكبر من الملكية في شركاتهم الضخمة. وأمّا اليوم فقد صار هذا الوضع غير جوهري، ذلك أنّ بعض المسيرين ذوي النفوذ الكبير، يهيمنون على قطاعات صناعية برمّتها ولا يملكون قانونيا غير جزء ضئيل جدّا من الشركات التي يسيّرونها. لقد أنتج هذا المسار الاقتصادي تحويلا لنمطِ اشتغال الجهاز القانوني والسياسي وتغييرا للإيديولوجيات. ذلك أنّه من دون أن يتغيّر في أدنى شيء التعريف القانوني للملكية، ما انفكّ المالكون يفقدون سطوتهم و نفوذهم أمام المسيّرين وحاشيتهم. إذا ابتغى المالكون عند حصول خلاف في الآراء، مقاضاة الهيئة المديرة، فإنّ التصّرف المباشر في وسائل الشركة الضخمة يعطيها أسباب الغلبة بحيث يعسر كثيرا تصوّر أنّهم يكسبون القضية ضدّ خصومهم. إنّ نفوذ التسيير الذي لا يتبدّى في أولّ الأمر إلاّ على مستوى الهيئات الدنيا القانونية والإدارية، يشمل بعد ذلك الهيئات العليا ويطال في نهاية المطاف، الدولة ومراكز تنظيم السلطة فيها. إنّ فصل أولئك الذين بحوزتهم حقوق الملكية، عن الإنتاج الفعلي، ومن ثمّ تراجع نفوذهم، يجعل أفقهَم ينحسر، وما تلبث ظروف معيشتهم وصروفُ ظهورهم أن تجعلهم غير قادرين عن احتلال مناصب ذات ثقل اجتماعي، وفي نهاية المطاف يبدو نصيبهم من الأرباح الذي لا يزالون يجنونه من الملكية من دون أن يساهموا فعليا في تطويرها، على أنّه لا جدوى منه

اجتماعيا ومظنونٌ فيه أخلاقيا. عندئذ تظهر في ارتباط وثيق مع هذه التحوّلات وغيرها، مقالات إيديولوجيةٌ في الشخصية الفذّة وفي التمييز بين الرأسماليين المنتجين والرأسماليين المتطفلين. أمّا تصوّر منظومة قانونية مستقلّة عن الجماعة وذات مضمون ثابت، فما ينفكّ يفقد مغزاه ووزنه. في الدوائر نفسها التي تدعو بعنف إلى المحافظة على قوّة التملّك الخاص لوسائل الانتاج، التملّك الذي يكوّن حجر زاوية النظام الاجتماعي المهيمِن، تعلو أصواتُ نظريات سياسية تنادي بوجوب أن تزول الملكية غير المُنتجة والإيرادات الطفيلية. بقدر ما تتقلّص دائرة المتنفّذين الفعليين، يتفاقم إمكانُ التكوين الواعي للإيديولوجيات وإرساء حقيقة مزدوجة تُرصد فيها المعرفة للضالعين وتُقدّم صياغة أخرى للشعب، ومن ثمّ تنتشر مظاهر الصلافة ضدّ الحقيقة والفكر. وفي نهاية المسار، لم يعد المالكون المستقلون هم الذين يهيمنون على المجتمع، بل يهيمن عليه زمرةٌ من المسيرين الصناعيين والسياسيين.

هذه التحوّلات تشمل أيضاً بنيةَ النظرية النقدية. ولا ريب أنّها لا تنساق إلى توهّم أنّ الملكية والربح لم يعودا يؤدّيان الآن دورا حاسما، الوهمَ الذي تحرص العلوم الاجتماعية على التمسّك به وتثبيته. فمن جانب لم تر النظرية النقدية حتى في الطور السابق، الروابط القانونية على أنّها لا تكوّن جوهر الوضع الاجتماعي الموضوعي، بل سطحَه، وتعلم أنّ التحّكم في البشر وفي الأشياء يبقى بيد فئة اجتماعية جزئية بقدر ما يتقلّص حضورها على الصعيد القومي، يتقوّى على الصعيد العالمي حيث تشتدّ المنافسة مع مجموعات أخرى متنفّذة اقتصاديا. ينتج الربح عن المصادر

الاجتماعية نفسها، ويجب في نهاية المطاف أن يزيد بواسطة الطرق نفسها التي اعتُمدت في السابق. ومن جانب آخر، يبدو للنظرية مع إلغاء كلّ قانون متعيّن مضمونياً إلغاءً مشروطا بالتكتّل الاقتصادي للسلطة ويبلغ ذروته ضمن العلاقات القائمة بين الدول ذات النفوذ، أنّه مع زوال الايديولوجيا يزول عامل ثقافي لم يكن له البتة وجه سلبي وحسب، بل كان له أيضاً وجه إيجابي. فالنظرية من حيث تتفحّص هذه التحولات للبنية الداخلية لطبقة مسيّري المؤسسات، ترى نفسها تدقّق أيضاً في مفاهيمها الأخرى. لا بدّ لتبعية الثقافة بالنظر إلى العلاقات الاجتماعية أن تتغير في أدقّ دقائقها مع تغير هذه العلاقات ومع تحوّل المجتمع إلى كلٍّ مغايرٍ. حتّى في الحقبة اللبرالية كان بإمكان المرء أن يشتقّ التصوّرات السياسية والأخلاقية للأفراد من وضعيتهم الاقتصادية. ذلك أنّ تبجيل الطبع الصادق والالتزام بالكلمة والاستقلاليةَ في الحكم إلخ، تنتج عن مجتمع يتكوّن من ذوات اقتصادية مستقلّة نسبيا تقوم علاقاتها على التعاقد فيما بينها. لكنّ تلك التبعية كانت موسوطة سيكولوجياً إلى حدّ بعيد، وصار للأخلاق نتيجةً للوظيفة التي تؤديها في الفرد، نوع من الثبات والاستمرارية. (لقد برزت للعيان حقيقةُ أنّ هذه الأخلاق كانت تخضع كليا للتبعية الاقتصادية، عندما وهنت الذهنية اللبرالية مع الخطر الذي بات يتهدّد منذ وقت غير بعيد، المواقع الاقتصادية للبرجوازية اللبرالية). ومع ذلك، انتهى طور تلك الاستقلالية النسبية للفرد، في ظلّ العلاقات التي تقوم على الاحتكار الرأسمالي. لم يعد الفرد يفكّر بنفسه. ذلك أنّ مضمون ما تعتقد فيه الجماهير الذي لا يعتقد فيه أحد، هو نتاج مباشر للبيروقراطية التي تهمين على الاقتصاد والدولة، ومن ثم فإنّ

معتنقي ذلك المضمون لا يخضعون في سرّهم إلاّ إلى مصالحهم المذرّاة وبالتالي الكاذبة، فلا يفعلون إلاّ من حيث هم محض وظائف في الميكانيزم الاقتصادي. وعليه فإنّ مفهوم تبعية الثقافي للاقتصادي قد تغيّر. مع إلغاء الفرد النمطي، ينبغي أن يُتصوّر هذا المفهومُ من منظور مادّي أكثر دُرجة وبساطة من السابق. لقد أصبحت تفسيرات الظواهر الاجتماعية أبسط وأكثر تركيبا في الوقت نفسه، فهي أبسط لأنّ الاقتصادي يعيّن البشر بكيفية أكثر حالّية وأكثر قابلية للإدراك، وقوّة المقاومة النسبية للدوائر الثقافية وتماسكَها قد أخذا يتقلّصان؛ وهي أكثر تركيباً لأنّ الحراك الاقتصادي الجارف الذي يحوّل معظم الأفراد إلى مجرد تُبّع يخدمونه، ما ينفكّ يتّخذ بوتيرة متسارعة، أشكالا تتجدّد باستمرار ويفضي إلى عواقب غير متوقّعة. لقد نال الإحباطُ حتّى من الفئات التي تتصدّر المجتمع وأخذ منها التحيّرُ والتقلّبُ كلّ مأخذ. إنّ الحقيقة ترتبط أيضاً من حيث قوامها، بأحوال الواقع. كانت البرجوازية المتطورة اقتصاديا سندا لفرنسا القرن الثامن عشر. وأمّا في ظلّ العلاقات التي أرستها الرأسمالية المتأخرة ومع عجز العمّال أمام الأجهزة القمعية للدول المتنفّذة، فقد استظلت الحقيقةُ بجناح فئات صغيرة تستحقّ التوقير، فئاتٍ أبادها الرعبُ فلم تجد متّسعا من الوقت للتعمّق في النظرية. هذا ما يستغله المشعوذون من حيث يجدون فيه ضالّتهم، وأمّا الوضع الفكري العامّ للجماهير العريضة فسرعان ما يتردى ليسقط في الحضيض.

يُفترَض في ما قيل إلى الآن أنْ يوضّح أنَّ التحوّل المستمرّ للعلاقات الاجتماعية الذي ينتج مباشرة عن التطورات الاقتصادية

ويتبدّى بجلاء في هيكل الطبقة المهيمنة، لا يتعلّق بفروع جزئية للثقافة وحسب، بل كذلك بدلالة تبعيتها الاقتصادية، ومن ثمّ يتعلّق بالمفاهيم الجوهرية للتصوّر برمّته. تأثير التطوّر الاجتماعي هذا على بنية النظرية ينتمي إلى قوامها النظري. وبالتالي فإنّ المضامين الجديدة لا تنضمّ آلياً إلى الأجزاء القائمة. وبما أنّ النظرية تكوّن كلاّ واحدا لا تكون له دلالة إلا في ارتباطه بالوضع الراهن، فإنّها ما تنفكّ تتطوّر، ولكنه تطوّر لا ينسخ أسسَها بقدر ما لا تتغير طبيعةُ موضوعها الذي تعكسه، نعني المجتمع الراهن، في ظلّ التحوّلات الجديدة التي يعيشها. حتّى المفاهيم التي هي في الظاهر حافّةٌ، تنخرط في هذا المسار. إنّ الصعوبات المنطقية التي يكتشفها الذهنُ في كلّ فكر يعكس كلاّ حيّاً، تصدر بالأساس، عن هذه الخاصية. إذا تناولنا على حدة مفاهيم وأحكاما جزئية منتزعَة من النظرية وقارنّاها بمفاهيم وأحكام منتزعَة من تصوّر سابق للنظرية، تنشأ تناقضاتٌ. هذا يصدق على المراحل المتعاقبة للتطوّر التاريخي للنظرية بوصفها كلاًّ، بقدر ما يصدق أيضاً على المستويات المنطقية داخل النظرية. ومثاله أنّه على الرغم من كلّ تطابق، هنالك فرق بين مفهومي المؤسسة وصاحب المؤسسة، بحسب اندراجهما ضمن عرض الشكل الأوّل للاقتصاد البرجوازي أو لنظرية الرأسمالية المتطوّرة، وبحسب اشتقاقهما من نقد الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر الذي يتناول منظومة التصنيع اللبرالي أو من نقد الاقتصاد السياسي للقرن العشرين الذي يتناول منظومة الاحتكار. إن تمثّل صاحب المؤسسة يتطوّر كما يتطوّر هو نفسُه. وبالتالي، التناقضات الحاصلة بين أجزاء النظرية عندما تُتناوَل مفرَدة، لا تصدر عن أخطاء أو سهو في التعريف، بل تنتج عن كون

النظرية تشتغل على موضوع يتغيّر تاريخاً ويبقى هو هو على الرغم من كلّ الاختلافات. والنظرية لا تكدّس فرضيات حول مجرى الأحداث المفرَدة في المجتمع، بل تؤسّس الصورة المتطوّرة للكلّ وتصوغ حكم الوجود الذي يتضمّنه التاريخ. إنّ ما كان يمثّله صاحب المشروع وبعامّة الإنسان البرجوازي، ومثاله أنّ طبعه يتضمّن نزعة عقلانية بقدر ما يتضمّن أيضاً نزعة غير عقلانية تسيطر الآن على التحرّكات الجماهيرية للطبقات الوسطى، إنّما يعود إلى الوضع الاقتصادي الأصلي للبرجوازية وهو أمر تأخذه النظرية في الحسبان إذ تضمّنه مفاهيمَها الأساسية. لكنّ هذا الأصل لا يتبدّى في هذا الشكل الخلافيّ، إلاّ ضمن صراعات الحاضر، وليس هذا ولا ريب لأنّ البرجوازية تشهد فيه تحوّلات كثيرة وحسب، بل أيضاً لأنّ مصلحة الذات النظرية وانتباهها يقتضيان في هذا السياق، التشديد على ظواهر مغايرة- . والآن يمكن أن يتطابق مع مصلحة المنظومة فلا يعرى تماما من الفائدة أنْ تُصنّف وتُرتِّب مختلف ضروب التبعية والسلع والطبقات وأصحاب المشاريع والمؤسسات إلخ، كما تحصل ضمن الأطوار المنطقية والتاريخية للنظرية. وبما أنّ المعنى لا يصبح جليّاً إلاّ في ارتباطه مع كامل البناء النظري الذي ينبغي أن يتكيّف دائما مع الوضعيات الجديدة، فإنّ مثل هذه المنظومات من الضروب الكبرى والصغرى ومن تعريفات المفاهيم وتصنيفاتها التي تُنتزَع من النظرية النقدية، لا يمكن أن تكون لها أبدا قيمة الإحصاء المفهومي للاختصاصات العلمية الأخرى التي يمكن على الأقلّ، أن تُستخَدم ضمن الممارسة الرتيبة نسبيا للحياة اليومية. تحويل النظرية النقدية إلى سوسيولوجيا، هو بعامّة مشروع مستشكِل.

إنّ المسألة المشارَ إليها هنا، أي مسألة علاقة التفكير بالزمان، ترتبط في واقع الأمر، بصعوبة بعينها، أعني أنّه من المحال أن نتكلّم عن تحوّلات لنظرية صحيحة، بالدلالة الحقيقية للتحوّل. فالكلام عن مثل هذه التحوّلات إنّما يفترض بالأحرى نظريةً مشغولة بنفس المشكل. لا أحد بمقدوره أن يجعل ذاته مغايرة للذات العاملة في سياق اللحظة التاريخية الراهنة. والقول بثبات الحقيقة أو بتبدّلها لا دلالة له بحصر المعنى، إلاّ من منظور الذهن السجالي. وهو يعارض التسليم بذات مطلقةٍ تتنزّل فوق التاريخ، أو بتغاير الذوات كما لو أنّه سيكون بمقدورنا أن نخرج عن اللحظة التاريخية الراهنة وننتقل جدّياً، إلى أي لحظة أخرى. لا يتعلّق الأمر ههنا بمعرفة إلى أيّ مدى يكون هذا ممكنا أو محالا. ففي كلّ الأحوال، لا يمكن الجمع بين النظرية النقدية والاعتقاد المثالي في أنها هي نفسها ستعرض شيئا يقع فوق البشر وأنّ لها وتيرة نموّ تخصّها. للوثائق تاريخُها، لكنّ النظرية لا مصير لها. القول بأنّ لحظات معيّنة ضُمّت إلى النظرية وإنّه سيتعيّن عليها في المستقبل أن تتكيّف مع وضعيات جديدة من دون أن يغيّر ذلك من مغزاها النظري الجوهري، كلّ هذا ينتمي إلى النظرية كما توجد اليوم وكما تلتمس تحديد الممارسة. إنّ الذين يستوعبون النظرية فكريا، يستوعبونها بوصفها كلاّ ويعملون طبقا لهذا الكلّ. والتطوّر المستمرّ لحقيقة مستقلة عن الذوات والإيمانُ بتقدّم العلوم لا يمكن أن يرتبطا من حيث مصداقيّتُهما المحدودة، إلاّ بوظيفة المعرفة تلك التي تبقى ضرورية حتّى في مجتمع مقبل، أعني الهيمنة على الطبيعة. ولا ريب أنّ هذه المعرفة تنتمي هي أيضاً إلى الجملة التاريخية القائمة. بيد أنّ افتراض الأقوال حول دوام هذه المعرفة أو تبدّلها،

أعني مواصلة الإنتاج ومعاودة الإنتاج العلميّيْن في أشكال معروفة، يدلّ في واقع الأمر ههنا على عين ما يدلّ عليه بمعنى ما، تغاير الذوات. أنّ المجتمع مقسَّم إلى طبقات فهذا لا يمنع التعرّف إلى الذوات البشرية. هنا، المعرفة نفسُها شيء ينقله جيل إلى جيل، وكلّ جيل يحتاج إلى المعرفة من حيث يتوجّب عليه أن يخوض غمار الحياة. من هذا المنظور أيضاً، بإمكان العالِم التقليدي أن يطمئنّ قلبه.

وفي المقابل، ما زال بناءُ المجتمع على منوال نموذج التحوّل الجذري، إمكانا لم يثبت فعلياً، وتُعوزه ميزةُ اجتماع الذوات عليه. إنّ الميل إلى وضع بلا استغلال وبلا قمع حيث توجد بالفعل ذات شاملة، أي البشرية التي تعي ذاتها، وحيث يمكن الكلام عن تكوين نظري موحّد وتفكير يتعدّى مستوى الأفراد، لا يعني بعدُ تحقيقا لهذا الوضع. ولا ريب أنّ النقل الصارم قدر الإمكان للنظرية النقدية هو شرط من شروط نجاحها التاريخي، ولكنه لا ينجَز على قاعدة راسخة لممارسة مكينة وأنماط سلوك ثابتة، بل بواسطة المصلحة في التغيير التي تنتج حقّاً وحتماً عن وضع الظلم الطاغي، ولكنّها مصلحةٌ ينبغي أنْ تُشكّلها النظرية وتوجّهَها، وأن تعود في الوقت نفسه، على دواعيها ومقتضياتها. إنّ دائرة معتنقي هذا التقليد لا تُحدَّد ولا تُجدّد بواسطة قوانين عضوية أو سوسيولوجية. فلا تؤسَّس وتُحفظ بواسطة الوراثة البيولوجية ولا بواسطة التوريث المدني، بل برابط المعرفة وهذا لا يوفّر إلاّ جماعة راهنة، لا جماعة مقبلة. ومع أنّ هذه المعرفة تحمل ختم المعايير المنطقية كلها، فإنّه سيعوزها إلى نهاية هذا العصر، إثباتُ أنّها قد انتصرت. إلى الآن، يتواصل الصراع لأجل

تصوّره وتطبيقه بكيفية صحيحة. أمّا الصيغة التي عند جهاز الدعاية مثل التي هي عند الأغلبية، فليست هي بالتالي الصيغة الأفضل. قبل حصول الانقلاب التاريخي العامّ، يمكن أن تحلّ الحقيقةُ عند الأقليات. ذلك أنّ التاريخ يعلّمنا أنّ مثل هذه الأقلّيات التي تكاد الأجزاء المجتمعية المقابلة لا تنتبه إليها، وتكوّن فئات محرومة ولكنّها حازمة لا تلوي على شيء آخر، يمكن أن تصير على أساس الفهم العميق الذي لها وفي اللحظة الحاسمة، إلى ذروة الفعل. وبما أنّ سطوةَ القائم تعمل اليومَ بكامل ثقلها على تصفية كلّ ثقافة وتدفع إلى البربرية الأشدّ ظُلمة، فإنّه من الطبيعي أن تتقلّص كثيرا دائرةُ المتكافلين الفعليين. والآكد أنّ الخصوم، أسيادَ مرحلة الانحطاط هذه، لا يعرفون لا الوفاء ولا التكافل. هذان المفهومان يكوّنان لحظة من لحظات النظرية والممارسة الصائبتيْن. فإنْ فُصِلا عنها، تتغيّر دلالتُهما كما تتغيّر دلالة كلّ أجزاء تكوّن رباطا حيّاً. من الممكن حقّا أن تتطوّر داخل عُصبة من المجرمين، صفات إيجابية للجماعة البشرية، ولكنّ هذا الإمكان يُبرز دائما، عوزا يشكو منه المجتمع الكبير الذي يضمّ تلك العصبة. في مجتمع غير عادل لا يتنزّل المجرمون بالضرورة في أسفل المراتب الإنسانية، وأمّا في مجتمع عادل فلن يكونوا في الوقت نفسه مجرمين وبشرا. لا يمكن للأحكام الجزئية على البشر أن يكون لها معنى صحيح إلاّ ضمن السياق.

لا توجد معايير عامّة تصدق على النظرية النقدية بوصفها كلاًّ، ذلك أنّ المعايير تقوم دائما على معاودة الأحداث، ومن ثم على الجملة الشاملة التي تنتج نفسها بنفسها. كما أنّه لا توجد طبقة اجتماعية سيكون بإمكان المرء أن يقتصر على التصديق بها. ذلك أنّ

وعي أيّ طبقة يمكن أن يكون إيديولوجياً محدودا وفاسدا في ظلّ العلاقات الراهنة، أيّا كان تعلّقها بالحقيقة طبقا للوضعية التي توجد فيها. ومع أنّ النظرية النقدية تتعرّف إلى الخطوات الجزئية وإلى تطابق عناصرها مع أكثر النظريات التقليدية تقدّمية، فإنّها لا تتوفّر على آلية مخصوصة غير المصلحة التي تلازمها في نسخ الظلم الاجتماعي وإلغائه. هذه الصياغة السلبية هي بعبارة مجرّدة، المضمون المادّي للمفهوم المثالي للعقل. في مرحلة تاريخية مثل هذه، ليست النظرية الحقيقية إثباتيّة، بقدر ما هي نقدية، كما أنّ الممارسة التي تتناسب معها لا يمكن أن تكون «مُنتِجة». مستقبلُ الإنسانية اليوم مرتبطٌ بوجود المسلك النقدي الذي ينطوي في حدّ ذاته ولا ريب على عناصر من النظريات التقليدية ومن هذه الثقافة الزائلة بعامّة. إنّ علماً يعتبر من حيث يخال أنّه مستقلّ، أنّ تشكيل الممارسة التي ينتمي إليها ويخدمها، هو مجرّد أمر يتعدّاه ويفارقه، ويكتفي بالفصل بين التفكير والفعل، إنّما هو علم قد تلّفت عن الإنسانية وأعرض عنها. أنْ تُعيِّن من نفسها ماذا ينبغي أن تفعل وفيما يمكن أن تصلح، ليس في الجزئي وحسب، بل على صعيد الجملة الشاملة، تلك هي الخاصية المميّزةُ لفعالية التفكير. وبالتالي فإنّه من طبيعتها أن تحيل إلى التغيير التاريخي وتشير بإرساء وضع عادل بين البشر. مع الدعوة الصاخبة إلى «روح اشتراكية» و«جمْع الشعب»، ما ينفك يتعمّق الآن التعارض بين الفرد والمجتمع يوما بعد يوم. ومن ثمّ، لم يزل التعيين الذاتي للعلم يستغرق في التجريد. ذلك أنّ في التصوّر الامْتثالي للتفكير وفي التمسّك العنيد بأنّ التفكير مهنة ثابتة ومجال منغلق على نفسه ضمن الكل الاجتماعي، انتهاكاً ونفياً للطبيعة الخاصة بالتفكير.

ضميمة(*)

(١٩٣٧)

لقد كنت أشرتُ في مقالتي(١)، إلى الفرق بين ضربيْن في المعرفة، أحدهما تأسّس في سياق **مقال الطريقة** والآخر في سياق النقد الماركسي للاقتصاد السياسي. النظرية التقليدية بالمعنى الذي أسّسه ديكارت وكما هي قائمة في مجال العلوم المتخصّصة، تنظّم التجرُبة على أساس مشكلات تتلازم مع معاودة إنتاج الحياة داخل المجتمع الراهن. ومن ثمّ تتضمّن منظوماتُ الاختصاصات المعارفَ في شكل يجعلها في سياق الأحوال القائمة، قابلة للتطبيق على أكبر عدد ممكن من الحالات. التكوّن الاجتماعي للمشاكل والوضعيات الفعلية التي يُستخدَم فيه العلم، والغايات التي تُطبّق لأجلها، تصدق

(*) نُشرت هذه الضميمة في: **جريدة البحوث الاجتماعية** ـ *Zeitschrift für Sozialforschung* (المجلد السادس، الكراس الثالث)، مع نصّ إجابة على هربرت ماركوز بعنوان «الفلسفة والنظرية النقدية»، وأمّا مقال ماركوز فقد صدر في الأثناء من جديد، في: **الثقافة والمجتمع** ـ *Kultur und Gesellschaft*، I، فرانكفورت على الماين، ١٩٦٥، ص. ١٠٢ وما بعدها. [=هذا الهامش من وضع الناشر].

(١) انظر الصفحة ٢٠٥ من الأصل الألماني لهذا النصّ.

بالنسبة إلى النظرية التقليدية، على أنّها خارجية عنها- . وفي المقابل، النظرية النقدية للمجتمع موضوعها البشر من حيث ينتجون كامل الأشكال التاريخية لحياتهم. علاقات الواقع الفعلي وروابطه التي ينطلق منه العلم، لا تبدو لهذه النظرية على أنّه معطيات سيتعيّن مجرّد إثباتها وتوقّعها طبقا لقوانين الاحتمال. ما هو معطى دائما لا يتعلّق بالطبيعة وحدها، بل كذلك بما يستطيع الإنسان فعله في الطبيعة. ومن ثمّ، الموضوعات وكيفية الإدراك الحسي وطرح الأسئلة ومعنى الإجابة تشهد على النشاط الانساني ودرجة قدرة الانسان.

عندما تربط النظرية النقدية للمجتمع موادّ ما يظهر على أنّه الوقائع القاصية التي على المختصّ أن يقف عندها، بالإنتاج الانساني، فإنّها تتّفق مع المثالية الألمانية، ذلك أنّ هذه قد شدّدت منذ كنط على مصداقية هذا الطور الدينامي في مقابل تبجيل الوقائع والامتثالية التي ترتبط به. هذا يعني عند فيشته أنّنا «نتوخّى في كامل تصوّر العالم النهج نفسه الذي نتوخى في الرياضيات، وأن الفارق لا يكمن إلاّ في أنّنا عند بناء العالم لا نعي هذا البناء، لأنّه ضروري وحسب، وليس ينضوي تحت الحرية»[١]. تجتمع المثالية الألمانية على هذه الفكرة. لكنّ الفعالية التي تظهر للعيان في الموادّ المعطاة، كانت تصدق في نظرها بوصفها فعالية روحية، فهي تنتمي إلى الوعي في ذاته الذي يتعدى الامبيريقي، إلى الأنا المطلق وإلى الروح، وبالتالي فإنّه من زمام الشخص مبدئياً أن يتجاوز بباطنه وخلُقه، جانبَه الكميد وغير

---

(١) يوهان غوتليب فيشته، «المنطق والميتافيزيقا ـ Logik und Metaphysik»، ضمن: *Nachgelassene Schriften*، المجلد الثاني، برلين ١٩٣٧، ص. ٤٧.

الواعي وغير العقلي. وعلى العكس من ذلك، يرى التصوّر المادّي أنّ الأمر في هذه الفعالية الأساسية إنّما يتعلّق بالعمل الاجتماعي الذي تختم أشكالُه الموافقة لنظام الطبقات، ببصمتها جميعَ ردود الفعل البشرية، بما فيها النظرية. وبالتالي، العقلنةُ النافذة للمسار الذي تتأسس فيه المعرفة وموضوعها، وخضوعهما لمراقبة الوعي، لا يجريان في دائرة روحية بحتة، بل يتعاينان والصراعَ الحاصل في الواقع الفعلي لأجل إرساء أشكالِ حياة محدَّدة. إذا كانت بلورة النظريات بالدلالة التقليدية تكوّن ضمن المجتمع القائم، مهنة محدَّدة بإزاء أنشطة أخرى سواء كانت علمية أم لا، وكان يمكن ألا تحتاج إلى أن تعرف شيئا البتة عن الغايات والنزعات التي تختلط بانشغالاتها، فإنّ النظرية النقدية تتعقّب في تكوين مقولاتها وفي جميع مراحل تطوّرها، وعن وعي تامّ، المصلحة القائمة على تنظيم عقلي للفعالية الانسانية، ومهمّتها إنّما هي توضيح هذه المصلحة وبيان مشروعيتها. ذلك أنّ الأمر لا يتعلق في نظرها بالغايات كما تتحدّد من خلال أشكال الحياة القائمة وحسب، بل بالبشر بجميع إمكاناتهم.

بهذا المعنى، تحافظ النظرية النقدية فضلا عن إرث المثالية الألمانية، على أرث الفلسفة برمّته، فليست هي بأيّ فرضية بحثية اتّفق تُظهر فائدتها ضمن المجال البحثي الطاغي، بل هي طور لا يمكن فصله عن أطوار الجهد التاريخي الذي يرمي إلى خلق عالَمٍ يكفي حاجات البشر والقوى التي لهم. في جميع أشكال التفاعل بين النظرية النقدية والعلوم المختصّة التي لم تزل هذه النظرية تأخذ بعين الاعتبار تطوّرها وتقدُّمها وتعمل منذ عقود، على تحريرها ودفعها، لا ترمي النظرية النقدية بأيّ حال من الأحوال إلى الاستزادة من المعرفة

بما هي كذلك، بل إلى تحرير البشر من علاقات الاستعباد. في هذا تتطابق مع الفلسفة اليونانية، لا في المرحلة الهيلينستية للخضوع والخنوع، بل في أوج ازدهارها مع أفلاطون وأرسطوطاليس. إذا كان الرواقيون والأبيقوريون قد اعتنقوا بعد إخفاق المشاريع السياسية لهذين الفيلسوفين كليهما، نظريةً في الممارسة الفردانية، فإنّ الفلسفة الجدلية الجديدة قد تمسّكت بإثبات أنّ التطوّر الحرّ للأفراد مرتبطٌ بالتقويم العقليّ للمجتمع. وبما أنّها قد تعقّبت الفحص عن أساس الأوضاع الراهنة، فقد صارت إلى نقد الاقتصاد.

لكنّ النقد لا يتماهى وموضوعَه. والفلسفة لم تبلور شيئا من قبيل نظرية الاقتصاد السياسي. إنّ نظريات الاقتصاد القومي الراهنة لا يمكنها على الرغم من المناحي التريبيضية، مثلها مثل الفلسفة الوضعوية أو الوجودية، أن تدرك الاقتران والارتباطَ بما هو جوهري. ذلك أنّ مفاهيمها قد فقدت صلتها بالروابط الأساسية للعصر. إذا كان البحث الصارم يقتضي منذ القديم، إبراز البنى، فإنّ المصالح التاريخية الواعية والمحرّكة لم تعد تكوّن اليوم كما هي الحال عند آدم سميث، الخيوط الهادية للبحث؛ لقد أزالت التحاليل المحدثة انتماءَها إلى أيّ منظومة معرفية شاملة تلتمس التاريخ الفعلي. فالمرء يترك للآخرين، لوقت لاحق أو للصدفة، الاشتغالَ علي بيان الارتباط بالواقع الفعلي أو بأيّ غايات اتّفق. طالما أنّه هنالك إقبال اجتماعي على العلوم واعتراف بها، فإنّها لا تنشغل بذلك، أو تحمل ذلك الشاغل على اختصاصات أخرى، من مثل السوسيولوجيا أو الفلسفة التقليدية اللتين تفعلان الشيء نفسه. ومن ثمّ فالقوى التي تحدد بكيفية حاسمة المجتمعَ، القوى المهيمنة بالذات، هي التي ينصبّها العلم

نفسه سرّا، قضاةً يبتّون في معناه وفي قيمته، وبالتالي يُشهرون بأنّ المعرفة قاصرة.

لكن، على خلاف مجال العلم الحديث المتخصّ، حافظت النظرية النقدية للمجتمع حتى بوصفها نقدا للاقتصاد، على طابعها الفلسفي، ذلك أنّ مضمونها هو قلب المفاهيم التي تطغى على الاقتصاد، إلى ضدّها، أعني التبادل العادل الذي انقلب إلى تعميق اللاّعدْل الاجتماعي، والاقتصاد الحرّ إلى هيمنة الاحتكار، والعمل المنتِج إلى ترسيخ العلاقات الانتاجية الكابحة، والمحافظة على حياة المجتمع إلى تفقير الشعوب. لا يتعلّق الأمر ههنا بالثابت الذي يبقى هو هو، بقدر ما يتعلّق بالحراك التاريخي للعصر الذي ينبغي أن يبلغ غايته. ليس **رأس المال** أقلّ دقّة من الاقتصاد السياسي الذي ينقده، ولكن حتّى في أدقّ الحسابات التي تتعلّق بالمسارات المعزولة التي تتكرّر دوْريا، المعرفة بالمجرى التاريخي للكلّ هي التي تكوّن الباعث المحرّك. ما يُظهر الفارق مع الاعتبارات الصناعية المختصّة ليس هو الاشتغال على موضوع فلسفي مخصوص، بل الإحالة إلى نزعات المجتمع برمّته التي هي حاسمة حتّى في الحسابات المنطقية والاقتصادية الأكثر تجريدا.

لا يَبرزُ الطابع الفلسفي للنظرية النقدية في تعارضها مع نظريات الاقتصاد القومي وحسب، بل أيضاً في تقابلها مع النزعة الاقتصادوية في الممارسة. إنّك تسمع هنا وهناك وفي مواضع شتّى من العالم أصواتا تعلو وتشوّه إلى حديث ارتكاسي، الكلامَ على مكافحة الأوهام اللبرالية في التناسق والانسجام وعن اكتشاف التناقضات

المحايثة لليبرالية وللطابع المجرَّد لمفهومها في الحرّية. بدلا من الهيمنة على البشر، ينبغي للاقتصاد أن يكون في خدمتهم: بهذا تلهج ألسنةُ من لم يبتغوا قطّ أن يُفهم من الاقتصاد غير اقتصاد موكِّليهم. يُمجَّد الكلُّ والجماعة حيث يرتفع كلّياً إمكانُ فهمهما من دون تعارض منافٍ للفرد، وبالتالي في معناهما البسيط، ومن ثمّ يُماهَيان والنظامَ الفاسد الذي باتَ يسوّغ له المرء من نفسه. في مفهوم «الأنانية المقدّسة» والمصلحة الحيوية في ما يتوهَّم أنّه «جمْع الشعب»، تُستبدَلُ مصلحةُ الناس الفعليين في الرقيّ الذي من دون عائق وفي الوجود السعيد، بتعطّش الفئات النافذة إلى السلطة. إنّ المادية الممجوجة للممارسة الفاسدة، المادّيةَ التي تنقدُها المادية الجدليةُ، هي التي أمستْ تحت غطاء التشدّق بكلام مثالي تسحر شفافيتُه حتّى الأتباع الصادقين، الدينَ الحقيقيَّ للعصر[١]. عندما يرفض الفكر المتخصّص إذْ يجتهد في اعتناق الامتثالية، كلَّ ارتباط داخلي بما يُدعى أحكاما قيميّة، ويتمادى بتعفّف لا يتراخى، في الفصل بين المعرفة واتّخاذ مواقف عملية، يكون ذوو السلطان باسم انعدام الوهم ذاك، قد حملوا على محمل الجدّ عدميتَهم وأجروْها بكلّ عنفٍ على الواقع الفعلي. طبقا لهذه العدمية، تنتمي الأحكام القِيميّةُ إمّا إلى فنّ الشعر

(١) في الاعتقاد لا يستوي الشكل والمضمون أحدهما بإزاء الآخر. ذلك أن المعتقَد به يؤثر بدوره على فعل التصديق. إنّ مضامين الايديولوجيا القومية التي تتعارض مع الوضع الفكري للعالم المصنَّع، لا تُحمل على محمل الحقيقة. حتى أكثر الأتباع خنوعا وتبعيةً لا يحتلون إلاّ المستوى السطحي للفكر وكلّهم يعلمون في الأصل، ما هو واقع الحال. عندما يفهم المستمعون إلى خطاب أنّ صاحبه لا يعتقد في ما يقول، فهذا يقوّي سطوة الخطيب. إنّهم يضلون بشمس خُبثه. حين تسوء العلاقات كثيرا، ترتفع أسباب وجود مثل هذه الجماعة.

القومي أو إلى المحاكم الشعبية، ولكنها لا تنتمي بأيّ حال من الأحوال إلى هيئة التفكير. في المقابل وعلى العكس من العلماء الذين يخدمون الدول المتسلّطة، النظريةُ النقدية التي غايتها سعادةُ الأفراد جميعا، تتنافى مع استمرارية البؤس. إنّ تملّي العقل لنفسه الذي كان يكوّن في الفلسفة القديمة أعلى درجات السعادة، قد تحوّل في الفكر المحدث، إلى المفهوم الماديّ للمجتمع الحرّ الذي يعيّن نفسه بنفسه؛ وفي هذا ما يتبقّى من المثالية هو أنّ إمكانات الإنسان لا تزال تتعدّى الانصهار في النظام القائم اليوم، ولا تقتصر على مراكمة السلطة والربح.

إذا كانت بعض العناصر المفرَدة للنظرية النقدية تظهر بالدلالة المعكوسة، في نظرية الخصوم وممارستهم، فإنّ التحيّر قد تملّك أنصارها أنفسَهم منذ خيبة جميع المساعي التقدّمية في البلدان الأوروبية المتطوّرة. في واقع الأمر، الهدف التاريخي القريب هو نسخ العلاقات الاجتماعية التي تعوق التطوّر في سياق الوضع الراهن. غير أنّ «النسخ» (الآوْفهِبُونْغْ) مفهومٌ جدليّ. إنّ نقل الملكية الفردية إلى ملكية الدولة والتوسّع الصناعيَّ وحتّى الرضا الواسع للجماهير، هي عناصر لا يمكن الحسم في دلالتها التاريخية إلاّ من منظور طبيعة الكلّ الذي تنتمي إليه. أيًّا كانت أهمية هذه العناصر بالنسبة إلى الأوضاع القديمة، فإنّه من الوارد أن تنخرط في حركة تقهقر. فالعالَم القديم قد اندثر باندثار مبدإ تنظيم اقتصادي. والانحطاط الثقافي يرتبط بذلك أيضاً. إنّ الاقتصاد هو العلة الأولى للبؤس، وعلى النقد النظري والعملي أن يشتغل على الاقتصاد قبل كلّ شيء. لكنْ سيكون تفكيرا ميكانيكيا لا تفكيرا جدلياً ذلك الذي يقوِّم أيضاً أشكالَ المجتمع

المقبل طبقا لاقتصادها وحسب. سيشمل التحوّل التاريخيُ العلاقة بالدوائر الثقافية، وإذا كان الاقتصاد في الوضع الراهن للمجتمع، يهيمن على البشر ويكوّن من ثمّ، الرافعة التي بواسطتها ينقلب هذا المجتمع انقلابَ عين، فإنّ سيتعيّن على البشر في المستقبل وبالنظر إلى الضرورات الطبيعية، أن يحدّدوا بأنفسهم كامل روابطهم وعلاقاتهم، وبالتالي فإنّ المعطيات الاقتصادية المفرَدة لن تكوّن المعيار الذي على شرْكتهم أن تتطابق معه. وهذا يصدق أيضاً على طور الانتقال الذي تكتسب فيه السياسة في علاقتها بالاقتصاد، استقلالية جديدة. لن تُردَّ المشاكل السياسية إلى مسائل تسيير بحت إلاّ عند نهاية هذا الطور. قبْل ذلك يمكن أن ينقلب كلُّ شيء، وحتّى طابع الانتقال يبقى غير محدَّد.

إنّ النزعة الاقتصادوية التي تُرَدّ إليها النظريةُ النقدية في كثير من المواضع حيث يُتكلَّم باسمها، لا تقوم على المغالاة في أهمية الاقتصاد، بل على تفحُص دقيق ومضبوط للاقتصاد. أمّا القصد الأصلي لهذه النظرية الذي يرمي إلى الإحاطة بالكلّ، فإنّه يزول خلف الإحالة إلى ظاهرات جزئية ومحدَّدة. بالنسبة إلى النظرية النقدية، الاقتصاد الراهن يتحدّد جوهريا بأنّ الخيرات التي يُنتجها البشر وتفيض على حاجاتهم، لا تؤول مباشرة إلى المجتمع، بل يتملّكها الخواصّ ويتاجرون بها. ومن ثمّ نسخُ هذا الوضع لا يدلّ بأيّ حال من الأحوال على يوطوبيا فلسفية، بل على مبدإ تنظيم اقتصادي أرفع وأرقى. المبدأ القديم يقود الانسانية إلى كوارث. لكنّ مفهوم الجمْعَنة (فِرْغِزِلْشافْتُونْغْ) الذي يشير إلى التغيير، لا يتضمّن عناصر تعود إلى الاقتصاد السياسي أو فقه القانون وحسب. إذا أُخضع الانتاج

الصناعي لدولة ما، فإنّ ذلك واقعةٌ تاريخية ينبغي بالنسبة إلى النظرية النقدية، تحليل دلالتها في كلّ مرّة تحصل فيها. لكي نعرف هل يتعلّق الأمر بجمعنة حقيقية وإلى أيّ مدى تقوم هذه الجمعنة على تطوير مبدإ أرفع، لا يكفي أن نقف على تغيّر علاقاتِ ملكيةٍ بعينها وتزايد الانتاجية ضمن أشكال جديدة للعمل الجماعي في المجتمع، بل يتعلّق ذلك أيضاً بطبيعة وتطوّر المجتمع الذي يتحقّق فيه ذلك التغيّر وهذا التزايد. رأس الأمر هو كيف تُنظَّم علاقات الانتاج الجديدة وما هي طبيعتها بالضبط. حتّى إذا ظلّت في بادئ الأمر الامتيازات «الطبيعية» المشروطة بالموهبة الفردية والقدرة على التسيير، قائمةً، فإنّه لا ينبغي على كلّ حال، أن تحلّ محلّها أيّ امتيازات اجتماعية جديدة. لا ينبغي في هذا الوضع الانتقالي، حصر اللامساواة وتثبيتها، بل لا بدّ بالأحرى الحدّ منها بقدر معتبر والعمل على مجاوزتها. مسألة ما يُنتَج وكيف يُنتَج، وهل توجد فئات مستقرّة نسبيا لها مصالح بعينها، وهل ترسّخت الفوارق الاجتماعية أم تعمّقت، فضلا عن مسألة المساهمة الفعالة للأفراد في الحكم، والعلاقة بين مجمل أفعال التسيير الحاسمة التي تتعلّق بالأفراد وبين معرفتهم وإرادتهم، وربط كلّ الأحوال التي يمكن أن يسيطر عليها الإنسان، بإجماع فعليّ، وبإيجاز درجة تطوّر العوامل الجوهرية لديموقراطية وشرْكة فعليين، - كلّ هذه المسائل تنتمي إلى مضمون مفهوم الجمعنة. ولا تعيينَ من هذا التعيينات يمكن أن يُفرَد عن العامل الاقتصادي، غير أنّ نقد النزعة الاقتصادوية لا يقوم على التلفّت عن التحليل الاقتصادي، بل على استكماله وتنزيله تنزيلا تاريخياً. لا تزاول النظرية الجدليةُ أيَّ نقد بناءً على مجرّد الفكرة. لقد أسقطت هذه

النظرية حتى في شكلها المثالي، تصوّر خير يوجد في ذاته به يُعارَض الواقعُ الفعلي مجرّد معارضة. وهي لا تحكم طبقا لما ينزّل فوق الزمان، بل طبقا لما يكون في الزمان. عندما عملت الدول الكليانية على تأميم الملكية تأميما جزئياً فإنّما فعلت ذلك هي أيضاً باسم الشِرْكة الانسانية والممارسة الجماعية. إلاّ أنّ كذبها ظاهرٌ للعيان. لكنْ حيثما يُتوخّى الصدق والنزاهة في تناول الأمور، للنظرية النقدية وظيفة جدليةٌ هي تقويمُ كلّ حقبة تاريخية لا من جهة معطيات ومفهومات مفرَدة وحسب، بل من منظور كامل مضمونها الأصلي، والحرصُ على أن يكون هذا المضمون حيّاً فيها. لا تقوم الفلسفة الحقيقية اليوم على التخلّص من التحليلات الاجتماعية والاقتصادية العينية والعودةِ إلى مقولات تعرى من المضمون والروابط، بل تعمل في مقابل ذلك، على منع أنْ تتحلّل المفاهيم الاقتصادية إلى جملة من المعطيات تخلو من المضمون والروابط وتُرصد من كلّ الجوانب، لحجب الواقع. لم تتحوّل النظرية النقدية قطُّ إلى علم اقتصاد بالدلالة الصناعية المتخصّصة للعبارة. كانت تبعيةُ السياسة للاقتصاد غرضا تشتغل عليه، ولم تتّخذها إن صحّت العبارة، برنامجاً لها.

من بين الذين يعتنقون اليوم النظرية النقدية، بعضهم ينخفض بها عن كامل وعي، إلى مجرّد عقلنة لمشاريعهم، والبعض الآخر يقف عند مفاهيم مبتذَلة صارت غريبة عن منطوق النظرية نفسها ليجعلوا من هذه النظرية إيديولوجيا عمومية بوسع كلّ امرئ أن يفهمها لأنّه لا يتفكّر شيئا في سياقها. لكنّ التفكير الجدلي يشير منذ نشأته، إلى الوضع الأكثر تقدّما للمعرفة الذي لا يمكن في نهاية المطاف، الحسمُ

إلاّ انطلاقا منه. وكان حمّالو هذا التفكير يُفرَدون في الأزمنة العصيبة إفراد البعير المعبَّد، وفي هذه أيضاً إنّما يشتركون مع الفلاسفة. طالما أنّ التفكير لم ينتصر نهائيا، فإنّه ليس بوسعه أبدا أن يشعر بالأمان في ظلّ أيّ سلطة. ذلك أنّ التفكير يقتضي الاستقلالية. لكنْ إذا لم يكن اليومَ لمفاهيمه التي تصدر عن الحركات الاجتماعية، غير صدى خافت لأنّه لم يعد يقتفي أثرَه إلاّ المترصّدون، فإنّ الحقيقة ستظهر مع ذلك للعيان؛ ذلك أنّ الهدْف إلى مجتمع معقول، هدْفا يبدو اليوم ولا ريب أنّه لا يوجد إلاّ في الخيال، هو أمر منتقشٌ بالفعل في فكر كلّ إنسان.

ليس هذا البتّة إثباتا مُطمْئِنا. ذلك أنّ تحقّق الامكانات مشروطٌ بصراعات تاريخية. ومن ثمّ ليست الحقيقة حول المستقبل تثبيتا لمعطى قائم سيُكْتَفَى فيه بمجرّد إشارة جزئية إليه. لإرادةِ المرءِ دورٌ في هذا، إذ لا ينبغي لها أن تخمد وتسكن إذا كان يُفترض في التوقّعات أنّها حقيقية. وحتى لو فرضنا أنّ المجتمع الجديد قد تحقّق، فإنّ سعادة أفراده لن تعوّض في شيء عوزَ وبؤس الذين استغرقوا في هاوية المجتمع الراهن. النظرية لا تقدّم طوق خلاص لمن يعتنقها. وهي إذْ ترتبط ارتباطا وثيقا بميل غريزي معيَّن وبإرادة معيّنة، لا تنصح بحالة للنفس كما تفعل الرواقية أو المسيحية. فشهداء الحرية لم يبحثوا عن طمأنينة النفس. وإنّما كانت فلسفتهم سياسةً. وإذا كانت أنفسُهم قد بقيت ساكنة مطمئنة بإزاء الرعب، فهذه الطمأنينة لم تكُ غايتَهم. وكذلك خيفتُهم ما كانت لتشهد ضدّهم. والحقّ أنّ جهاز السلطة لم يصبح أكثر فظاظة منذ إرغام غاليلي على استدراك الأمر والتكفير عن الزلّة، وإذا كان هذا الجهاز قي القرن التاسع عشر قد

تخلّف بالنظر إلى أجهزة أخرى، فهو قد استدرك تخلّفه ذاك في العقود الأخيرة. في هذه النقطة أيضاً تبدو نهايةُ العصر على أنّها عودة إلى البداية على منوال أرفع. إذا كانت الشخصية تصدق حسب غوته، بوصفها سعادة، فإنّ شاعرا آخر قد أضاف إلى ذلك مؤخّرا، أنّ ملكها مغروز في المجتمع ويمكن أن تفقد في أيّ وقت، كلَّ شيء. كان بيرانديللو بميوله الفاشية قد تعرّف إلى عصره أكثر ممّا كان يظنّ. في ظلّ الهيمنة الكليانية للقبيح، يبقى محضَ صدفة أن يحافظ البشر لا على حياتهم وحسب، بل على هويتهم أيضاً، فلا تدلّ ضروب الإنكار اليوم على أقلّ مما كانت تدلّ عليه في عصر النهضة. وبالتالي، الفلسفة التي تظنّ أنّها من حدّ ذاتها تسكنُ إلى أيّما حقيقة، لا تمتّ بأيّ صلة بالنظرية النقدية.

العقل والمحافظة على الذات

(١٩٤٢)

توشك أصول مفاهيم الحضارة الغربية أنْ تنهار. لم يعد الجيل الجديد يثق بها كثيرا. أمّا الفاشية فقد ساهمت في ترسيخ الاستخفاف بها. لقد حان الوقت للتساؤل إلى أيّ مدى ما زال بإمكان المرء أن يأخذَ بهذه المفاهيم. العقلُ مفهوم مركزيّ والبرجوازية لا تعرف فكرة أرفع منه. ذلك أنّه كان يُفترَض في العقل أن ينظّم العلاقات البشرية ويؤسّسَ لكلّ عمل وأثر يقتضيه الأفراد، ومن ثمّ كان يكون هذا بمثابة عمل العبد. لقد اجتمع التنوِيريُّون وآباء الكنيسة على تقريظ العقل. فولتير يسمّيه «هبةَ الله للبشر التي لا تُسبَر أسرارها»، و«مصدرَ كلّ مجتمع وكلّ مؤسسة وكلّ نظام»[١]. أمّا أوريجينيس[٢] فيقول إنّه ليس للمرء أن يقارن الناس السيئين بالحيوان، لكي لا يشوِّه العقل. يُفترض أنّ العقلَ أساس دساتير الشعوب ومؤسّساتها. في نظر

(١) «Dialogue d'Ephémère» ضمن: **الأعمال الكاملة** ـ *Œuvres complètes*، الإخوة غارنييه، باريس ١٨٨٠، المجلد ٣٠، ص. ٤٨٨.

(٢) انظر: أوريجينيس ضدّ سيلسوس، IV، ٢٦. **كتابات مختارة لأوريجينيس** ـ *Des Origenes Ausgewählte Schriften*، المجلّد الثاني، ضمن: **مكتبة آباء الكنيسة** ـ *Bibliothek der Kirschenväter*، مونشن ١٩٢٦، ص. ٣٢٦.

القدامى، العقل هو خلاّق جبّار[١]. وأمّا في نظر كنط فإنّ انتصار العقل هو المآل الخفي الذي يفضي إليه التاريخ العالمي على الرغم من فترات التقهقر وأطوار الظلمة والضلال[٢]. كانت مفاهيم الحرّية والعدل والحقيقة تقترن به. وكانت تصدق بوصفها أفكارا فطرية في العقل، بالعقل تُتملّى أو بواسطته لا بدّ أنْ تُتفكَّر. عصر العقل هو العنوان المجيد الذي ادّعت البرجوازيةُ أنّه عنوان عالمها.

الفلسفة البرجوازية التي لا وجود لغيرها بما أنّ التفكير يحدث في المدائن، هي من حيث طبيعتُها، عقلانية. لكنّ العقلانية تنقلب دائما على مبدئها المخصوص وتسقط من جديد في الريبية. التلوينة الدغمائية أو الريبية التي كانت تطغى على فلسفةٍ مّا هي التي كانت تحدّد علاقتها بالقوى الاجتماعية. من البداية تضمّن مفهوم العقل في حدّ ذاته وفي الآن نفسه، مفهومَ النقد. مع الدعوة إلى الصدق والصرامة والوضوح والبيان التي كانت العقلانية نفسها قد اتّخذتها معايير للمعرفة العقلية، كانت النظريات الريبية والإمبريقية قد عارضت العقلَ. لقد اتّهم اليسار السقراطي أكاديمية أفلاطون في أثناء مدّة مؤسِّسها، بالخرافة، ومن ثمّ اعتنق الريبية. أمّا زيغر فون باربانت وروجي بيكون فقد ناهضا عقلانية توماس الإكويني، إلى أنْ فسحت المجال مع دونس سكوت للنزعات الإمبريقية. وأمّا نظرية ديكارت في

(١) انظر: أرسطوطاليس، **السياسة**، I، ١٢٦٠ أ، ١٨.

(٢) انظر: كنط، **فكرة في تاريخ كليّ من منظور المواطنة الكونية** ـ *Idee zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*، القضيّة التاسعة، النشرة الأكاديمية، المجلد الثامن، ص. ٣٠.

الطبيعة الروحية للإنسان فقد اعترض عليها مفكّرون تقدّميون وآخرون ارتكاسيون، من مثل الأطباء الماديين واليسوعيّ غاسّندي. تتضمّن المنظومة الاستدلالية الديكارتية العقلَ باعتباره مبدأ التوحيد عينَه الذي تغلّب في الإدارة الفرنسية، على الإقطاعيين المناهضين. في القرن السابع عشر اتّخذت فرنسا المركزيةَ الصارمة مبدأً لها، المركزية التي ستتحوّل في القرن العشرين إلى فاشية تُجهز عليها بالضربة القاضية. لكنّ الريبية تنتمي إلى ذلك كلّه من البداية. وهي تشير إلى اقتصار العقلانية البرجوازية على ما هو قائم. ذلك أنّ المنظومة الاستدلالية لا تخطّط لأيّ يوطوبيا، ومفاهيمها الكلية لا تدلّ على كلّية الحرية، بل على كونية الحساب. بهذا تتمسّك الريبية تمسّكا شديدا. في ألمانيا ذهب كنط حدَّ التلويح بأنّ مذهبَه «يعتزّ عن غير وجه حقّ ومن ثمّ بكيفية دعيّة، بأنّه انتصار على ريبية هيوم»[1].

أمّا اليوم فلم يُبق التطهير الريبيُّ على الشيء الكثير من مفهوم العقل. قد فُكّك هذا المفهوم تفكيكا. وبما أنّ العقل يقوّض وثنيَّة المفاهيم، فإنّه يحطّم في نهاية المطاف، مفهومَه. في القديم، كان العقلُ عضوَ الأفكار الأزلية التي لم يكن الأرضيُّ بالإضافة إليها غير مسرح ظلال. وكان يتعيّن على العقل أن يتعرَّف على نفسه من جديد

---

(١) غوتلوب إرنست شولتسه، **إينيزيديموس أو في أسس فلسفة العناصر التي قدّم لها السيد الأستاذ راينهولد في يينّا. إلى جانب الدفاع عن الريبية ضدّ دعاوى نقد العقل.** ١٧٩٢ - *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* 1792، ضمن المنشورات الجديدة لجمعية كنط، برلين ١٩١١، ص. ١٣٣.

في أنظمة الوجود، وأن يكتشف الشكل الثابت للواقع الفعلي الذي يعبّر فيه العقل الإلهي عن نفسه. لقد اعتقد الفلاسفة على مرّ آلاف السنين، أنّ مثل هذه المعرفة بحوزتهم. وأمّا الآن فقد أخذوا يصوّبون معتقدَهم ذاك. إذ ولا مقولةَ من مقولات العقلانية بقيت قائمة. فالرّوح والإرادة والعلة الغائية والإنتاج الترنسندنتالي والمبادئ الفطرية والشيء الممتدّ (res extensa) والشيء المتفكِّر (res cogitans)، تجري في نظر العلم الحديث مجرى الأشباح، أكثر ممّا كانت تمثّله شطحاتُ المدرسانية في نظر غاليلي. بل يبدو العقل نفسه على أنّه شبحٌ يعرُض ضمن عادات اللسان. طبقا لأحدث التصوّرات المنطقية، لم يزل نحو اللغة الدارجة يتناسب مع المرحلة الإحيائية. فهذه اللغة تجعل الإضافات والأحوال والأفعال موضوعات على نحو أنّه في سياقها الحياة تدعو والواجب يأمر والعدم يهدّد. بهذه الكيفية، يكتشف العقلُ ويُشبَع ويكون في الوقت نفسه، عين العقل الواحد لدى جميع البشر. مثل هذا العقل يجري اليوم مجرى علامة خلوٍ من المعنى. فهو قائم ههنا كشكلٍ أمثولة من دون وظيفة. العقلُ الذي كان في السابق يفهم الأطوار المتقطّعة للتاريخ التي ارتفع عنها المعنى، بوصفها علامات على فهم أعمق[١]، لم يعد بإمكانه أن يضفي على نفسه أيَّ معنى. مع العقل، جميع الأفكار معرَّضة للشّبهة، طالما أنّها تشير إلى ما يتعدّى الواقع الفعلي المعطى. تبعا لذلك، لا قيمة تذكر لتنزيل الحرّية والكرامة البشرية وحتّى الحقيقة، في مجال الخطابات الإنسانوية

---

(١) انظر: فالتر بنيامين، **أصل المسرح الدرامي الألماني** - *Ursprung des deutschen Trauerspiels*، برلين ١٩٢٨، ص. ١٨٢-١٨٣.

والمقالات الهجائية، فهذه العناوين لا تثير إلاّ الرّيبة في أنّ الأمر يعدم تعليلات جدّية أو يجري مجرى السكوت عنها. أنّ الساسة ينادون اليوم في الناس باسم الله، فهذا ما يعلم منه المرء على الأقلّ أنّهم يتكلّمون باسم قوى أرضية مرعبة. أمّا دعوَة الخاضعين إلى العقل فليس فيها غير إقرارهم بعجزهم.

على الرغم من كلّ شيء، لم يُطلَ العقلُ بعامّة بلغة اصطلاحية مواتية للعصر، كما هي الحال مع حقوق الإنسان المنبثقة عن الثورة الفرنسية، حقوق الإنسان التي يرتبط مفهوم العقل بها. بل رُدَّ العقل بكيفية أكثر جذرية من ذي قبل، إلى دلالته الأداتية. لقد ولّت أطروحات الميتافيزيقا العقلانية، وبقي المسلَك الغائيّ. يقول لوك: «للَفظ «عقل» دلالاتٌ مختلفة في الإنجليزية، فهو يعني أحيانا، المبادئ الصحيحة والواضحة، وأحيانا أخرى، الاستنتاجات الواضحة والصادقة التي تحصل عن تلك المبادئ، وأحيانا أخرى، العللَ وبخاصة العلّة الغائية»[1]. ويضيف إلى ذلك أربع درجات للنشاط العقلي، هي اكتشاف حقائق جديدة وترتيبها الواضح وإثبات ترابطها واستخلاص النتائج[2]. بقطع النظر عن العلة الغائية، ما زالت هذه الوظائف تصدق اليوم، كوظائف عقلية. بهذا المعنى، العقل ضروري في إدارة الحرب الحديثة كما كان دائما ضروريا في تسيير الأعمال.

---

(١) في الذهن البشري ـ *Über den menschlichen Verstand*، نقله إلى الألمانية ت. شولتسه، ريكلام، لايبتسيش، الكتاب الرابع، الفصل السابع عشر، الفقرة ١؛ المجلّد الثاني، ص. ٣٧٣.

(٢) مصدر مذكور، الفقرة ٣، ص. ٣٧٥.

خاصياته التي يمكن أن تجمَّع في واحدة، هي التكييف الأقصى للوسيلة مع الغاية والتفكيرُ بوصفه وظيفةَ اقتصاد في العمل. العقلُ أداةٌ ترمي إلى المنفعة، وفضائلها هي البرودة والحصافة. أما الاعتقاد في العقل فيقوم على بواعث أشدّ إقناعا من أطروحات الميتافيزيقا. حتّى عندما يتكلّم الدكتاتور باسم العقل، فإنّه يعتقد أنّ بحوزته أكبر عدد ممكن من الدبّابات. كان متعقِّلا بالقدر الكافي ليفكّر في صنعها، ويُفترض في الآخرين أنّهم متعقّلون بالقدر الكافي ليستسلموا ويُذعنوا. مواجهة مثل هذا العقل هي الرجْس بإطلاق. ذلك أنّ العقلَ هو أيضاً إلهُ الدكتاتور.

مهما بدا العقل في هذا كلّه مرتبطا ارتباطا وثيقا بالممارسة، فإنّ الأمر لم يزل كذلك منذ القِدم. ذلك أنّ الغايات الانسانية لا تكمن بلا وساطة، في الطبيعة. وليس يمكن للفرد أن يشبع حاجاته الطبيعية إلاّ على السبيل التي تؤدّي إلى المنظَّمات الاجتماعية. الحيوان يبحث عن طعامه ويهرب من أمام أعدائه. أمّا البشر فيتعقّبون غاياتهم. المنفعة هي مقولة اجتماعية، وهي التي يراها العقل نصب عينيه في المجتمع الطبقي. العقل هو الكيفية التي على نحوها يجد الفرد لنفسه محلاّ من هذا المجتمع أو يتكيّف معه، الكيفية التي على نحوها يشقّ طريقه. يعلّل العقلُ إخضاع الفرد للكلّ، طالما أنّ قوّة الفرديّ لا تكفي لأنْ يحوّل الكلّ إلى صالحه وطالما أنّ الفرد بمفرده إنّما إلى هلاك. ما كان يتحقّق عند الابتدائيين بالغريزة، أعني الجهد المبذول لأجل الجماعة، يحصل في المجتمع البرجوازي وطبقا لتوجّهه، من خلال وعي الأفراد بمنفعتهم. حتّى المثالية اليونانية كانت براغماتية. فسقراط كان يقول بأنّ الخير والمنفعة هما الشيء نفسه، وبأنّ الجميل ليس

شيئاً آخر سوى النافع[1]، وتبعه في ذلك أفلاطون وأرسطوطاليس. ومع أنّهم يضعون النافع مبدأً للعقل، فإنّهم يقدّمون عليه صالح الجماعة ومصلحتها. أفلاطون يدحض الاعتراض القائل بأنّ حرّاس مدينته الطوباوية ربّما لن يكونوا سعداء على الرغم من كامل سلطتهم. لم تخف عليه السعادة التي تحصل عن امتلاك السلطة. لكن بعامّة، لا تتعلّق السعادة بمجموعة أو فئة ما، بل تتعلّق رأساً بخير الجماعة[2]. من دون الجماعة، الفرد هو لا شيء. والعقل إنّما هو الفنّ والكيفية اللّذين على نحوهما يجد الفرد توازنا بين منفعته الخاصة وصالح الجماعة.

حضور المصلحة العامة ضمن المصلحة الجزئية وتصوّر تناسق المصلحتيْن، هما اللذان كوّنا مثال المدينة اليونانية. لقد اعتنق سياسيُّو الأزمنة الحديثة الباكرة ومدنُ القرون الوسطى هذا المثال. مَن أراد أن يعيش بين الناس، عليه أن يخضع للقوانين. هذا هو منبع الأخلاق الاجتماعية للغرب. في سياق إشارة إلى سقراط، يرى مونتيني أنّه طالما أننا لا نجد ملاذا في الدين فإنّه ليس لدينا إلاّ خيط ناظم واحد هو «بعامّة أن يخضع كلّ امرئ إلى قوانين بلده»[3]. بذلك سيشير

(١) انظر: كزينوفون، **المحفوظون** ـ *Memorabilia*، IV، ٦؛ قارن: إ. تسلّر، **فلسفة الإغريق** ـ *Die Philosophie der Griechen*، II، ١، لايبتسيش ١٩٢١، ص. ١٥١ وما بعدها.

(٢) أفلاطون، **الجمهورية** ـ *Republik*، بداية الكتاب الرابع. **الأعمال الكاملة** ـ *Sämtliche Werke*، المجلّد الثاني، دار فايدون، فيينا ١٩٢٥، ص. ١٨٨-١٨٩.

(٣) **مقالات مونتيني** ـ *Les Essais de Montaigne*، طبعة فيلّيْ، باريس ١٩٣٠، المجلّد الثاني، الفصل الثاني عشر، ص. ٤٩١-٤٩٤.

العقل. في هذه النقطة وحدها يتّفق دي ميستر نفسه مع الثورة الفرنسية. «الحكومة هي ديانة حقيقية: لها شعائرها وألغازها وكهنتها... والحاجة الأولى للإنسان هي أنّ عقله الناضج ينصهر في العقل القومي، ومن ثمّ يحوّل وجوده الفردي إلى وجود عامّ مغاير، مثل ذلك النهر الذي يصبّ في المحيط، ما ينفكّ يوجد في سيل المياه ولكن من دون اسم ومن دون واقع فعليّ يفصله عنها نوعياً... ما هي الوطنية؟ - إنّها ذلك العقل القوميّ الذي أتحدّث عنه، نكران الفرد لذاته»[1]. لقد كان العقل أيضاً مقصودا في طقوس الثورة التي يكرهها. يقول ماتييز مادح روبسبيير، إنّ ديانة العقل تعدم التسامح كما يعدمه الدين القديم. «فهي لا تقبل بأيّ تناقض، وتشترط أغلظ الأيمان، وتصير مُلزمة بواسطة السجن أو النفي أو المشنقة. إنّها تتجسّد مثلها مثل الدين الآخر، في علامات مقدّسة، وفي رموز تعيّنها دون غيرها يحيط بها ورَعٌ شكّاك»[2]. على هذا يتّفق الخصوم مع كامل عمق النظر البرجوازي، ومع النظرة العميقة لهيغل أيضاً، ذلك أنّ وحدة العصر تجعل اختلافات الآراء تتضاءل كلّياً. لا تشترك حماسة معارضي الثورة وحماسة رجال الشعب في الاعتقاد في المشنقة وحسب، بل في الاعتقاد بأنّه على العقل في كلّ وقت أن يشترط وبخاصة فيما يخصّ الفقراء، التخلّيَ عن التفكير. يوصي دي ميستر الاستبدادي المتخلّف، مع هوبز، واعتمادا على العقل، بإنكار

---

(١) دي ميستر، «دراسة حول السيادة ـ Etude sur la Souveraineté»، **الأعمال الكاملة ـ** *Œuvres complètes*، ليون ١٨٩١، المجلّد الأول، ص. ٣٦٧-٣٧٧.

(٢) أ. ماتييز، **مساهمات في التاريخ الديني للثورة الفرنسية ـ** *Contributions à l'Histoire religieuse de la Révolution française*، باريس ١٩٠٧، ص. ٣٢.

الحكم الشخصي وجحده في كلّ وقت. أمّا الآخرون فيشرّعون للمراقبة الديمقراطية.

على الفرد أن يعنّف نفسه تعنيفا. ولا بدّ أن يفهم أنّ حياة الجماعة هي الشرط الضروري لحياته. عليه اعتبارا للعقل، أن يسيطر على المشاعر والغرائز المقاوِمة. وحده كبتُ الميول والغرائز سيجعل العملَ البشري المشترَك ممكنا. والكبت الذي يأتي في الأصل من الخارج، لا بدّ أنْ يتنزّل في صميم الوعي الشخصي. هذا المبدأ قد صيغ وبُلوِر منذ القديم. أمّا التقدّم فقد قام على نشره وبسطه اجتماعيا. كان عمل العبيد إجباريا بواسطة عنف خارجي. أما في العصر المسيحي، فقد توجّب على كلّ امرئ أن يفرضه على نفسه. وأما الإصلاح فقد حوّل في النهاية، هذه المنظَّمة من الكنيسة إلى الضمير. وبالطبع كان التناغم بين الكلي والجزئي يصدق في نظر المحرومين، باعْتباره اقتضاء. فلقد كانوا مقصيِّين من هذا الكلّي الذي يُفترض أنّه من شأنهم. أنّ التخلّي عن الغرائز لم يكن في الحقيقة يعني قطُّ في نظرهم، مسلكا عقليا، فهذا يدلّ على أنّ الحضارة لم تشملهم قطّ فعلياً. لم يزالوا على الدوام كائنات اجتماعية بواسطة العنف. وهذا ما يوفّر القاعدة التي تقوم عليها الدكتاتوريات. في المقابل، كان البرجوازيون على حقّ عندما تعرّفوا في السلطات السياسية والروحية، الخارجية والداخلية، على من ينوبهم ويمثّلهم. كانت هذه السلطات تفعّل لذاتها [في نظر البرجوازيين]، فكرة الحضارة العقلية، وأمّا اجتماعهم فكان ينتج عن التعرّف إلى المصلحة الفردية. مع الوعي يمثل ذلك التناغم، وكان من الممكن أن يُدعى المهيمِنُ الخادمَ الأوّل للدولة، إلى أنْ حلّت الأمّة التي تسيّر أمرها بنفسها، محلَّ الاستبداد. ضمن الأمّة كانت للعبيد

أيضاً حقوق سياسية. طبقا للفكرة، ينبغي أن تكون الدولة الديمقراطيةُ المدينةَ اليونانية من دون عبيد.

مهما كان تلازم مبدإ المجتمع مع الفرد أيضاً ضرورياً، فإنّ المصلحة الذاتية للفرد البرجوازي تبقى المعيار العقلي لهذا المجتمع. أمّا صعوبات الفلسفة العقلانية فتبرز دفعةً من حيث أنّ الكلية التي تُحمل على العقل ليست سوى ما يمكن أن يدلّ عليه تطابق مصالح الأفراد جميعا والحال أنّ المجتمع لم يزل مقسَّما إلى طبقات. وبما أنّ الكلّية تؤقنِم تطابقَ المصالح في عالَم ما زالت هذه المصالح تتضارب فيه على نحو لا يقبل المؤالفة، فإنّ المهمّة النظرية التي تضطلع بالكلّية تحمل معالم اللاحقيقة والقمع. ذلك أنّ احترام العقل بما هو كذلك يفترض أنّ المجتمع العادل والواقع الفعلي للمدينة من دون عبيد أمرٌ قائم. لذلك، الخُبريون هم على حقّ ضدّ العقلانيين، من حيث تتعالى فكرتهم ولا ريب على المجتمع البرجوازي. والعقلانيون على حقّ ضدّ الخبريين، من حيث ينتقدون إيجابيا في مفهوم الاستقلالية والكلّية، أنّ التكافل بين البشر لا يستتبّ في المجتمع البرجوازي إلاّ بكيفية عنيفة ومدمِّرة. ولا ريب أنّ الكلّي الذي يُرفع إلى مصافّ الموجِب والضرورةَ التي يُنادى بها حرّيةً، يقومان في الممارسة بدور التقريظ.

أنّ العقل لدى البرجوازيِّ قد عُرّف دائما من خلال العلاقة بحفظ الفرد لذاته، فهذا ما يبدو في الظاهر على أنّه يتعارض مع تعيين لوكْ لمثال العقل من حيث يتميّز بأنّه يرأس النشاط الفكري الذي تستوي فيه الغايات التي يمكن دائما أن يخدمها. لكنّ العقل بعيدٌ جدّا عن

إسقاط كلّ غاية من حيث الخروج من سحر المصلحة الذاتية للموناة، فهو لا يكوّن بالأحرى، غيرَ إجراءات تخدم طوعاً، كلَّ غاية تفضّلها الموناة. إنّ تنامي الكلّية الصورية للعقل البرجوازي لا يدلّ على تنامي الوعي بالتكافل الكلّي. وإنّما يعبّر رأساً عن الفصل الريبيّ بين التفكير والموضوع. يصير التفكير إلى ما كان مع البداية الأرسطوطاليسية للعلم الخُبريّ، أي إلى «آلة - أورغانون». وهو قد صار عند لوك وحتى عند كنط نفسه في حقيقة الأمر، إلى منظَّمة خلو من كلّ علاقة، منظَّمَة لم تعد منذ وقت طويل تتفكّر موضوعاتها بكيفية عينية، بل تكتفي بتنظيمها وتصنيفها. مع صعود الإسمية، ظهر أيضاً ما يُظنّ به أنّه ضدّها، النزعة الصوريّة. وبما أنّ العقل قد عقد العزم على ألاّ يرى نهائيا في الموضوعات غيرَ كثرة أجنبية و«شواش» (خاووس)، فهو يتأسّس بوصفه ضربا من المكَنة تُعِدّ وتقدّم أحكاما تحليلية. بالنظر إلى الموضوعات التي لا فرق لبعضها عن بعض والتي لم تعد ممارسةُ قابلية القيس الكلّي بحسب معيار الذهب، تأخذ طبيعتها الخاصة بعين الاعتبار، تصير المعرفة إلى تسجيل وتطوّرُها إلى تحويل لتقنية الإدراج التي كانت تُتوخّى سابقا. مع الفلسفة الجديدة صار من الممكن أن يتحوّل الفصل النوعي إلى مفهوم تصنيفي، لأنّ النظام القديم للنوعيّ كان قد اختفى على صعيد السوق، وراء قيمة التبادل. بقدر ما يصير الواقع خلوا من الفصل النوعيّ، يزداد إمكان تطويعه ومعالجته من دون أيّ مانع. هذا ما يبرز في التقاء النزعة الخُبرية مع النزعة الصورية. لا القرب من الأشياء ولا المسافة التي تفصلنا عنها، يُصانان، ومن ثمّ لا تُفهَم الأشياء ولا يُتعهَّد بها. حتّى ما يدعى الانفتاح على العالَم في سياق تعدّدية

الغايات، إنّما هو إيديولوجيا. هنالك حسب نظرية التعدّد، هوّة بين الأحكام النظرية ومملكة الغايات. ستنجم الغايات عن طوع الإرادة، أمّا التفكير فستهيمن عليه الضرورة. لا علاقة لحكم القيمة بالعقل والعلم. تحدّد الذاتُ الهدف طبقا لما تستحسنه: فهي التي ترى فيما إذا كانت تريد أن تتحمّل عبء مخاطر الحرّية أو الخضوع، وما إذا كانت تفضّل الديمقراطية أو الفاشية، التنويرَ أو النفوذ، الفنّ الجماهيري أو الحقيقة. لكنّ حرّية الاختيار كانت دائما تقتصر على حالة بعينها تتوّفر لمجموعات صغيرة، أعني حالة الوفرة. كان بإمكان ذوي الامتيازات أنْ يختاروا بين ما يدعى ممتلكات ثقافية شريطة أن تكون هذه قد تخطّت مرحلة ما قبل المراقبة ويكونوا هم أيضاً وإنْ بتوسيط واسع جدّا، قد انساقوا إلى الهيمنة. وإلاّ لن تكون هنالك أيّ كثرة في الغايات. كلّما كانت الغاياتُ قريبة من قاعدة المجتمع، كانت تُعيّن وتحدَّد بكيفية أكثر حالّيةً. في مقابل العبيد والخدم والجماهير بعامّة، كانت إرادة الأسياد المركَّزة على حفظ الذات هي التي تهيمن من حيث تتوفّر على وسائل السلطة الأبدية المادّية والفكريّة، وتجابه أشكال تشتّتها التي تنتج عن معاداة أولئك ومنافستهم. كانت معرفة هل ينبغي التحالف مع طبقات وشعوب أخرى أو يتوجّب مكافحتها، وهل ينبغي إرساء حكم دستوري أو التمسّك بزاوية نظر الأسياد، تُحسم طبقا للمعيار العقلي الوحيد الذي هو المحافظة على الامتيازات. من منظور تاريخي، تتميّز القرارات الحاسمة بسعة النظر أو بالعمى، وليس بطبيعة الهدف. تنتمي التعدّدية الحقّ إلى مفهوم مجتمع مقبِل.

إنّ كثرة الملامح المميزة للطبع تنتج اليوم عن هذا الجذر الواحد،

أعني المحافظة على الذات. منذ وقت طويل تحوّل شرف النسب ورباطة الجأش والأدب والمروءة طبقا لما تريد له البرغماتية أن يكون، إلى أشكال دارجة لتأقلم الفرد مع الوضع الاجتماعي. ذاتَ يومٍ ثبتَ أنّه إذا كان للمرء سلوك مغاير للّذي ترسّخ في الأثناء، في تلك الصفات، فإنّه يسقط إلى الحضيض. ما زالت هذه الصفات بما هي بقايا أشكال اجتماعية قديمة ترسّبت في طبع الفرد، تحمل في حدّ ذاتها إلى اليوم علامةَ ذلك الوضع الذي كان فيه الأفراد من دونها إلى ضياع. وكما يشير الزخرف في الأدوات المستعمَلة إلى تقنيات إنتاج بائدة من حيث تحافظ على أمارات نقصها كزينة، يظلّ العنف قائما في قصور الصفات البشرية، عنفا كان قد تعيّن على المهيمنين في زمنهم أن يرتكبوه في حقّ أنفسهم. تُظهر الصفات الأرستقراطية للعيان مرّة أخرى العوزَ الذي تصدر عنه، في حين أنّ شكل الظلم الذي أنتجته، قد زال من الشكل المعاصر. بالنظر إلى قصورها النسبيّ ضمن الجهاز الراهن للهيمنة، تكتسي تلك الصفات الطابَع المؤلِّف لانعدام الغايات. لكن، حتّى انعدام الغايات هذا يوجد أيضاً في الغايات. إذا لم يتمكّن الأرستقراطي من أن يفتكّ من رجل الأعمال السوق الداخلية، فإنّه يسعى إلى أن تكون أوامره نافذة في السوق العالمية. كان النبلاء إلى حدود التغيّرات التي كانت ضرورية في تَقْنَنَة الجيوش الحديثة، قد حافظوا على احتكار خدمة البرجوازيين من حيث مدُّهم بالقادة العسكريين، في زمن كانت فيه الصفات البرجوازية من مثل التوفير والنزاهة، قد أخذت تتقاسم والصفاتِ الأرستقراطية المصير نفسَه. فالإقطاعيُون هم قبل كلّ شيء، مدينون بالهالة التي تحيط بهم، للجهد الذي بذلته البرجوازية في تثبيت حقّها

من خلال الإعلاء من شأن أسلافها. ذلك أنّ البرجوازية تتحالف ضدّ المهيمَن عليهم، مع الطبقات المهيمِنة التي خُلعت. لا بدّ للسلطة أنْ تبدوَ على أنّها أزلية، لا على أنّها زائلة. أنّك ترى بعامّة في مدفن عظماء التاريخ جنبا إلى جنب الموظفين البرجوازيين من مثل نابليون بونابرت وكبار أولي السلطان وكبار الجلاّدين، فذلك ممّا يخدم الهيبة الشخصية. كان ذوو اليسار يقلّدون في بيوتهم، ما يسمّونه الأسلوب، وأمّا في المكتب فلم يزالوا يلتزمون بضرب من الشِرعة تحت مسمّى أخلاق التجارة والأعمال، لأنّه لم يكن بإمكان الطبقة أن توجد من دون صراط وانضباط داخليين. في الحقيقة، ما يربط الطبقة بالسنن والتقاليد، أعني كاملَ إثبات الذات، يظهر ضدّ المنافسين المسالمين والمعادين في الخارج، وحتّى ضدّ العدوّ في الداخل.

الطبقة من حيث هي مُجمِلة، تنقلب أيضاً ضدّ الفرد الذي يلتمس إثبات ذاته. كان يتعيّن على الكليّ دائما في نظر البرجوازي الحقيقيّ، أنْ يبرهن على مصلحته الشخصية، حتّى إذا كان من الممكن أن يُقال الكلّي بوصفه فكرة ميتافيزيقية أو دين الوطن. أنّ الموت لأجل الوطن هو في نظر مولوخ، معقول على خلاف الموت [الطبيعي]، فهذا يعود إلى أنّه لا بدّ من الدفاع عن سلطة الدولة في ساحة الحرب الحديثة لأنّ الدولة هي وحدها الضامن لوجود من تطالبهم بالتضحية. إنّ المفهوم الاسميّ المخلِّص للعقل، مبدأ المحافظة على الذات، قد أسّس لضدّه في جميع الأوطان وفي أثناء الثورة البرجوازية والثورة المضادّة، أعني التضحية. والسعي إلى انتزاع تلك العناصر المتعالية من العقل وفصلها عنه، قد عمّ في نهاية الأزمنة الحديثة، المجتمع برمّته. صار الجميع إسميين يحوّلون الكلّي غير المكشوف إلى وثن.

ومع ذلك، كان الفرد منذ عصور البطولات، قد دمّر حياته لأجل مصالح المجموعة ورموزها باعتبارها مفترضَ حياته وشرطها. لقد مثّلت المجموعةُ الملكية من القبيلة إلى الدولة. بعد أنْ بلغ الأفراد الوعي بالموت بوصفه الكارثة المطلقة، قدّمت لهم الملكية التصوّر بأنّهم يجتازون الموت. واستمرت الملكية من خلال تعاقب الأجيال. في الأطوار الاقطاعية كانت تعطي للأفراد أسماء متماهية لا يمكن أن ينفصل عنها وجودهم ووعيهم بذواتهم. أمّا اسم البرجوازيين فقد تحرّر من المكان الذي استعمروه، وصارت الملكية إلى شيء بواسطة توريثه يبلغ الفرد المناوَبُ ما يتعدّاه ويتجاوزه. ذلك أنّ الفرد المذرَّر يضمن إذ يعتمد عن وعي كتابة الوصية، دوامه بعد الموت. لكن، تخلي الفرد عن وجوده لأجل الدولة التي تضمن قوانين الإرث، لا يتنافر مع المحافظة على الذات. فالتضحية تمسي معقولة. إنّ مشاهير الرومان الذين ضحّوا بأنفسهم لأجل روما، هم أيضاً رجال أعمال ينكلّون بأنفسهم لأجل [دوام] تجارتهم.

لا ريب أنّ معقولية التضحية وترْك الميول والنوازع كانت تتباين بحسب المنزلة الاجتماعية. ذلك أنّها كانت تتقلّص بتقلّص الملكية والتطلّع إلى السعادة، في حين كان القهر على التضحية يتزايد. لقد كان دائما من المعقول بالنظر إلى الفقراء والمعوزين، معاضدةُ العقل بواسطة عدالة العقاب الأرضية والسماوية. يقرّ فولتير بأنّ العقل سينتصر عند الناس الأشراف، أمّا «الدهماء فلا شأن لها بالعقل»[1].

---

(١) رسالة إلى دالمبير في الرابع في فيفري/ فبراير ١٧٥٧، ضمن: **الأعمال ـ** *Œuvres*، المجلد ٣٩، ص. ١٦٧.

كان الطريق الفكري من المنفعة الشخصية إلى مصلحة المحافظة على المجتمع في شكله المعطى، يتوارى إلى حدّ بعيد عن أنظار الّذين ينتمون إلى الجماهير. لم يكن يوثَق البتّة بمجرّد ترك الميول والنوازع. لو حلّ عبدٌ أو حتى امرأة إغريقية محلّ سقراط الذي بموته رفع في النهاية، الإخلاص للقوانين إلى مرتبة تعلو كلّ شيء، لما اعتُبرا حكيميْن، بل لعُدّا مجنونيْن. في عصر الوعي الباطن الذي افتتحه سقراط، كانت المعقولية تُضاف إلى الملكية. وكان التأسيس العقلي للطاعة والخضوع قد كوّن في الأشكال الأكثر تناقضا، نظرية عقد الدولة. لم يكن هذا التأسيس سيئا لأنّه من جهة ما هو بناء عقلي، كان ينفي التاريخ، بل لأنّه بالأحرى كان مطابقا كثيرا للواقع الفعلي التاريخي. كانت معقولية العقد تقوم على الاتّفاق حول القبول تحديدا بالعلاقات غير المعقولة وتثبيتها، العلاقاتِ التي كان النقد الارتكاسي لنظرية العقد يجحد وجودها. كان هذا النقد يقول الحقيقة فيما يتعلّق بعلاقات المالكين بعضهم ببعض التي كان غير المالكين مرغمين على الانخراط فيها. لكي تُحوَّل تطلعاتهم المادّية إلى مطلوبات روحية يشاركهم فيها المزارعون والعمّال الذين يكتفون بالقليل ويكوّنون قاعدة الحضارة الجديدة، ما كانت هنالك حاجة ولا ريب إلى غروتيوس ولا إلى هوبز، لأنّه لأجل ذلك نذر فرانشيسكوس ولُويُولا ولوثر وأتباع جَنسينوس حيواتهم.

تتناسق الوظيفة الاجتماعيةُ للبروتستنتية قبل كلّ شيء، وفعاليةَ العقل الذي يضع له غاية. لا يحقّ للعقلانية أن تشكو من شيء يتعلّق بلوثر بقدر ما لا يجوز لها أن تتشكّى مناطقة بور-رويال. لم يطلق لوثر على العقل صفة البهيميّة إلاّ لأنّ العقلَ لم يكن بإمكانه في ذلك

الوقت أن يُنتج بقواه الخاصة، العنفَ الذي لا بدّ للفرد الحديث أن يُخضع له نفسَه. لقد جعل التجديدُ الديني البشرَ في وضع تتبع فيه حياتُهم المباشرة أهدافا بعيدة. وعمل أولئك على أن تترك عمومُ الجماهير شغفها الطفولي باللحظة، ومن ثم على تنشئتها على اعتبار العيني الموضوعي وعلى الاتّساق المنطقي والفهم العلمي. بهذا لم يكتفوا بتقوية مجرّد مقابلة الإنسان للمصير، بل جعلوه فيما أشدّ من ذلك قادرا على الخروج من الوضعيات الحرجة وعلى الترقّي بواسطة التأمّل إلى ما يفوق المصالح والمنفعة الشخصية. غير أنّ مثل هذه المحطّات التأملية لم تمنع في شيء التجذّر المتّصل في العمق لأهداف ما هو قائم. لقد كوّنت البروتستنتية أقوى قوّة في انتشار وتوسّع الفردية المتعقّلة الباردة. قبل ذلك لم تزل تُعايَن بشكل حسّي مباشر في صورة الصليب، العلامةُ وأداة الشهادة في الوقت نفسه. لكنّ التديّن البروتستنتيّ مُعادٍ للصور. ومن ثمّ غرز في النفس البشرية أداة الشهادة بوصفها ميلا لا يُمْحى، وإنّه لفي سياق هذا الميل يُنتج الإنسان الآن أدوات تملّك العمل وفضاء الحياة. لقد قُطع حبل التمجيد القبيح للأشياء واستُبطن الصليب، ولكنّ عالَمية العالَم التي بُعثت لأجل ذلك، هي الآن والحقّ يُقال، تابعةٌ للأشياء وموقوفةٌ عليها. لقد حلَّ محلَّ الأعمال التي تؤتى لأجل الغبطة، العملُ لأجل العمل والربحُ لأجل الربح والهيمنةُ لأجل الهيمنة رأسا، وصار العالَم برمّته إلى مجرّد موادّ. من الممكن أنّ الدين البروتستنتي كان هو أيضاً أفيونَ الشعب، ولكنّه أفيون جعل الشعب يحتمل الهجمات المنظّمة للعقلانية: أعني الثورة الصناعية على حساب الجسد والنفس. ليس من سبيل تؤدي من ليوناردو إلى هنري فورد غير تلك التي تمرّ

بالانطواء الديني. لقد أنتج هذا الانطواء المواظبة الآلية والتكافل الموجَّه كما كانا يوافقان العقل الحسابي الذي انتشر انتشارا واسعا، وكما كانا يفوقان من حيث مقتضياتهما، قوى البشر. تنكشف اللاعقلانية اللاهوتية لكالفين في نهاية المطاف، بوصفها مكرَ العقل التكنوقراطي الذي لم يكن له في البداية إلاّ أن يمهّد، لا بل أن يُنتج موادّه البشرية. ذلك أنّ البؤس والاعدامات الموصوفة لم تكن لوحدها تكفي لحثّ العمّال على المضيّ قدُما في العصر الصناعي. بواسطة التجديد الدينيّ تُمّمَ الترهيبُ بالخوف على الزوجة والوُلْد، خوفا هو في واقع الأمر، قوامُ الاستقلالية الأخلاقية للذات المستبطَنة. في النهاية لم يبق للبشر من حيث هم شكل عقلاني للمحافظة على الذات، إلاّ الانصياع طوعا، انصياعا يستوي فيه المضمون السياسي والمضمون الديني. بهذا الانصياع يفقد الفرد حرّيته، ومن دون هذه الحرية يفقد وجوده ضمن الدولة الكليانية. تتطوّر استقلالية الفرد لتصير إلى تبعيّة الفرد.

يتّصف النظام الجديد بقفزة في التحوّل من الهيمنة البرجوازية إلى الهيمنة المباشرة التي تحذو مع ذلك حذو الهيمنة البرجوازية. لا يقع القوميون الاشتراكيون خارج التطوّر كما يلوّح بذلك القول إنّهم أفراد عصابات. وإذا كانوا فعلا أفراد عصابات فإنّهم يعتنقون نزعة من نزعات المرحلة الاحتكارية كان يُنظر فيها إلى كلّ من يزاول نشاطا اقتصاديا غير معهود، على أنّه إن جازت العبارة، يعدم القانون. ينبغي أن نحمل أطروحة العصابة على محمل الجدّ أكثر مما يقدر عليه الاستنكار والاستياء اللذان يعتقدان في العودة إلى علاقات عادية عندما تكون شرطة النظام القديم قد أطاحت بالزوائد الممسوخة. ليس

أصحاب العصابات هم الذين افتكوا غصبا في ألمانيا، الهيمنة على المجتمع، بل الهيمنة الاجتماعية هي التي خرجت عن مبدئها الاقتصادي لتمرّ إلى نمط هيمنة العصابات. إنّ حقبة الاقتصاد الصناعي اللبرالي بعملها على نشر اللامركزية بين أصحاب مؤسّسات كثُر لم يكن أيّ واحد منهم بالحجم الذي ما كان ليجعله يتحالف مع الآخرين، قد حصرت المحافظة على الذات في حدود الإنسانيّ التي هي خارجة عنه كلّياً. لقد فجّر نظام الاحتكار من جديد الحدود واسترجعت الهيمنة طبيعتها الخاصة بها التي لم تحافظ على خلوصها إلاّ في المواضع التي وجدت فيها اللاإنسانية ملاذا كان قد أبقى على شكل إنساني للهيمنة، أعني لدى المبتزّين الخسيسين وبين صفوف اتحادات العصابات في المدن الكبرى. وهؤلاء لا يحترمون قانونا آخر غير الذي يُلزم بالمواظبة على نهب الحرفاء وسلبهم. التجّار القوّادون والمرتزقة والأسياد الإقطاعيون كانوا دائما وفي الوقت نفسه يحمون أتباعهم ويثقلون كاهلهم بالضرائب. كانوا يسهرون في إطار مُلكهم على معاودة إنتاج الحياة. الحماية إنّما هي الأنموذج الأصلي للهيمنة. عندما تطورت النزعات الاقتصادية بعد الفاصل اللبرالي، حدَّ أنّه لم يتبقّ سوى الأقطاب الاحتكارية، صار بمقدور هذه الأخيرة أن تحطّم الفصل البرجوازي بين السلطات وتمزّق كلّيا نسيج الضمانات وحقوق الإنسان. في أوروبا كوّنت الأقطاب الاحتكارية بحكوماتها خِيْسا لا منفذ له في وجه جماهير المهيمَن عليهم، وأمّا حجم وتعدّد مهامّها الشاملة التي تميّزها مرّة أخرى من المبتزّين، فقد أكسباها من جانبٍ نوعيةَ التخطيط على المدى البعيد، وحوّلاها من جانب آخر إلى صفعة في وجه الإنسانية. التطوّر الاقتصادي هو نفسُه الذي دفعها

حتما إلى ذلك. وهي تخضع إلى الضرورات ذاتها التي يخضع إليها الابتزاز في المدن الكبرى. كان هذا الشكل من الابتزاز في السابق قد اقتسم الغنيمة مع شكل آخر للابتزاز في المجال نفسه. ومع تطوّر وسائل التواصل والأشكال المتقدمة لتمركز الشرطة، لم يعد ذلك الشكل من الابتزاز قادرا على البقاء بواسطة الرشاوى المتواضعة وتجنيد أياد جديدة واقتناء مسدّسات مستحدثة، بل اضطُرَّ إلى مَكْنَنة نشاطه وإلى الاندماج بثمن باهظ ضمن تنظيمات سياسية كبرى. بيد أنّ مثل هذه الاستثمارات لا تؤتي أؤكلها إلاّ إذا لم يتوجّب على المرء أن يتقاسم الربح مع أشكال ابتزاز أخرى: فالأمر ههنا هو أقرب ما يكون إلى تكتّل الكارتيل الذي يحصل في فرع من فروع حياة المال والأعمال. وبكيفية مشابهة، حالما تبلغ السلطة المركَّزة للملكية الواسعة حدّا بعينه، يعيد الصراع إنتاج نفسه في مجال أبعد من ذلك، ليُسفر في النهاية ودائما تحت ضغط الاستثمارات العملاقة التي تصير ضرورية للمحافظة على الوضعية المكتسبة مع التقدّم التقني، عن صراع حول الهيمنة على العالَم، صراعا تقطعه من حين إلى آخر، مراحل توافق. إذّاك تزول من السياسة النافذةِ الفوارقُ بين الأهداف والمثالات، ليحلّ محلّها الاختلاف في درجات الخضوع والانصياع. على ذوي السلطان أن يعاينوا بأنفسهم ورغم إرادتهم، أنّ كلّ شيء يخضع إلى تنظيم صارم في البنيان الاجتماعي من أعلاه إلى أسفله. عند توزيع مناصب الثقة في المجال الداخلي كما عند تكوين الحكومات في البلدان التابعة، ليس شكل النظام أو المنظومة السياسية الأمرَ الحاسم، بقدر ما هو أمانة من يوثق بهم. ذلك أنّه فضلا عن الكفاءة، صارت الصفات الإنسانية تُقدَّر من جديد حقّ قدرها، وعلى

رأسها العزمُ على الانتماء بأيّ ثمن إلى صفّ النافذين ذوي السلطان. فأولئك يُنصَّبون بوصفهم وكلاء. مَن يُدعى إلى منصب كبير، يتوجّب عليه أنّه لم يعد يحمل في حدّ ذاته أيَّ أثر لما كان العقل قد نفاه وألغاه في نقده نفسه. لا بدّ له أن يتقمّص محافظة الكلّ الفاسد على ذاته، المحافظة التي صارت مماهية كلّياً لتدمير الإنساني. في مطلع تاريخ الابتزاز الحديث كانت محاكم التفتيش، وفي نهايته كان زعماء الجهاز الفاشي. في ظلّ زعامة هؤلاء يتعيّن على الأعوان المساعدين الذين يواجهون في وجودهم، الكارثةَ أن يُجيدوا ردَّ الفعل إلى أن يقعوا في النهاية ضحايا للمبدإ العقليّ الذي ليس بمقدور أحد أن يتمسّك به طويلا.

لا يرتبط الاستخفاف المعاصر بمفهوم العقل، بأيّ حال من الأحوال بمسلك التناسب مع الغايات. لا تبدو الطبيعة الروحية اليوم على أنّها لفظ خلو من المعنى، في نظر المطّلعين وحسب، بل تبدو كذلك بعامّة طالما أنّه يُفترَض أنّها لا تشير إلى تنسيق بين الهدف والوسيلة، بل إلى قدرة روحية أو حتّى إلى مبدإ موضوعي. إنّ إبطال الدغمائية العقلانية بواسطة النقد الذاتي للعقل الذي تمّ ضمن الحركات الاسمية لتاريخ الفلسفة التي لم تزل تتجدّد، قد تأكّد الآن بكيفية ملموسة، من خلال الواقع الفعلي. ذلك أنّ مقولة الفرد التي كانت مرتبطة بفكرة الاستقلالية على الرغم من كلّ أشكال التوتّر بينهما، لم تصمد أمام الصناعات الكبرى. لقد تدهور العقل بقدر ما كان قد تدهور الإسقاط الإيديولوجي للكلّية الفاسدة تحديدا التي على نحوها تخبِر الآن الذوات التي في ظاهرها مستقلّة، عدمَها وبُطلانها. انحطاط العقلِ وتفتّتُ الفرد هما عين الشيء الواحد. «لا يمكن إنقاذ

الأنا»[١]، وغاب عن المحافظة على الذات موضوعُها. لمَن ينبغي أن يكون الفعل نافعا إذا لم يعد الكائن البيولوجي الفرد يعي ذاته بوصفها أنا متطابقا؟ وفضلا عن ذلك، ليس للجسم على مرّ أطوار الحياة، غير تطابق مستشكِل. ذلك أنّ وحدة الحياة الفردية لم تكن طبيعية، بل موسوطة مفهومياً وبالتالي اجتماعياً. أمّا الآن فقد تغيّر معنى خوف الفرد على بقائه من جرّاء تقلّص تلك الوحدة الموسوطة. كلّ ما كان في خدمة التنشئة العليا للإنسان وتطويره، السعادة في التعقّل والحياة في الذكرى وفي تبصّر المقبل والتمتّع في الذات وفي الآخرين والنرجسية كما الحبّ، كلّ هذا بات بلا موضوع. لم يعد يوجد أيّ إيقان ولا أيّ أنانية. يبدو القانون الأخلاقي متنافرا مع وجود الذين سيتّعظون به اليوم، بل يبدو فعلياً على أنّه مجرّد خدعة، ذلك أنّ الطرف الذي يتوجّه إليه قد انحلّ. كان قد تعيّن أنْ يزول العنصر الأخلاقيّ لأنّه لم يكن يفي بمبدئه. كان يقوم على دعوى الاستقلال عن الفرد الخُبري وأنّه كلّي على الإطلاق، ولكنّ شكل القواعد الكلّية كان يؤبّد التعارض بين الأفراد والهيمنةَ بين البشر وعلى الطبيعة. الأمل في العودة إلى الأخلاق في أزمنة أفضل هو مجرّد عبث. غير أنّ الأثر الذي تركته في البشر، هو في حِلٍّ من الإيجاب الكاذب. لقد ظلّ قائما في الوعي الناخر (ناغِنْد) بأنّ الواقع الذي يموت لأجله البشر، إنّما هو الواقع الزيف. كان نيتشه قد أشهر بنهاية

---

(١) إرنْست ماخ، **تحليـل الانطباعات الحسية وعلاقة الفيزيقي بالنفسي** ـ *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*، يينا ١٩٢٢، ص. ٢٢.

الأخلاق، أمّا السيكولوجيا المحدثة فقد سبرتها في العمق. السيكولوجيا كانت تكوّن الشكل الموافق للواقع للريبية العقلية كما للعقل الذي يحلّ نفسه بنفسه. لقد انتصرت على القانون الأخلاقي من حيث كانت قد كشفت عن الأب والعَمّ مقنّعيْن في اللاوعي بوصفها أنا أعلى. أمّا روح العصر الوضعويّ فقد استعار منها هذه النظرية أو نظريات مشابهة. كانت سيكولوجيا الأعماق قد ازدهرت حين أفل نجمُ الدوْرة التي كانت مقولاتها تصدر عنها. لم يعدْ رأس المال البنكي ولا رأس المال التجاري واثقيْن من نفسهما. كان لم يزل بمقدور الأب أن يكون له أنا أعلى، ولكنّ الطفل كان قد كشف القناع عنه وعن الأنا والطبع. ما يحاكيه الطفل إلى حدّ ما، هو إنجازات، ذلك أنّه لا يعتنق مفاهيم، بل وقائع.

لقد زالت الذات نفسها بما هي وحدة توليفية مع زوال الوجودات المستقلّة في الاقتصاد. وصار من الخرَق والغباء أن يُخطّط المرء للمحافظة على الذات لأجل خلفائه في المستقبل البعيد أو حتى في الزمن الذي يحين مباشرة بعد فواته. ليس من فرصة للفرد في ظلّ النظام الاحتكاري، إلا على المدى القصير. مع الملكية الثابتة بوصفها هدف ربح ممكن، يزول ترابطُ التجارب المفرَدة. كان الأنا قد تكوّن دائماً في سياق الخوف على الملكية وعلى منوال اشتغال هذا الخوف ضمن علاقات مستقرّة إلى حدّ ما وفي إطار منافسة منظَّمة وحقّ كلّي. ليس للعبيد ولا للفقراء فرديةٌ. إنّ «مسلَّمة... فعلي في العالَم المحسوس الذي يصدر عنه هذا الفعلُ ويفترضه، ليست هي إذا كنت أعيش بين كائنات حرّة كثيرة، غير جزء من العالَم المحسوس. هذا

الجزء...يُدعى... ملكيّتي»[1]. يرتبط مفهوم الأنا بإرادة أن يكون للشخص «وضع مستقبليّ ينتج عن وضعه الحاليّ طبقا للقاعدة التي يعرفها الشخص وكان قد اتّخذها اعتبارا لفعاليته»[2]. الملكية ودوام المجتمع البرجوازي هما اللذان يوسّطان فكرة ماضي الشخص ومستقبله. اليومَ يتأسّس التسيير عن تخطيط وينحلّ تقويم الأنا. لقد نشأت مجموعة صغيرة من كبار الصناعيين نتيجةً للمركَزَة الاقتصادية. وعلى الرغم بل وبمقتضى رأس المال الهائل الذي يُفترض أنّهم يتوفّرون عليه، لا يمكنهم أن يتعّرفوا إلى أنفسهم مثلهم مثل الخاضعين إليهم. هؤلاء مقسَّمون إلى زُمر ومجموعات وجمعيات. الفرد في الجمعيات لا يعدو كونه عنصراً، وليس له في حدّ ذاته دلالة تُذكر. إذا أراد أن يحافظ على بقائه، فلا بدّ له أن يلقي بدلوه في كلّ أمر ويتعامل مع كلّ فريق ويحذق كلّ شيء. وهو ينتمي دائما إلى فريق عمل، في المصنع وفي أشغال الطرقات وفي الفلاحة وفي الرياضة وفي الجيش. يتحتّم عليه مباشرة في كلّ وضعية مماثلة، أن يدافع عن وجوده الماديّ، ويثبُت على موقعه في أثناء العمل وعند الأكل والنوم، ويتحمّل الصفعات واللكمات ويصفع ويلكم في آن، وأن يخضع أيضاً إلى أقسى أشكال الضبط والانضباط. تحلّ القدرة على التأقلم مع شتّى أنواع المهام الميكانيكية محلّ المسئولية

(١) ي. غ. فيشته، **منظومة فقه الأخلاق** ـ *System der Sittenlehre*، القسم الثالث، الفقرة ٣٢، **الأعمال** ـ *Werke*، طبعة ماينر، المجلّد الثاني، ص. ٦٨٦.

(٢) ي. غ. فيشته، **تأسيس الحقّ الطبيعي** ـ *Grundlage des Naturrechts*، الفقرة ١١، ضمن المصدر المذكور، ص. ١٢١ والتي تليها.

البرجوازية التي تجعل المرء يتحوّط على المدى البعيد لذاته ولذويه رعيلا من بعد رعيل. ينكمش الفرد على نفسه. ما ينفكّ متيقظا وعلى أهبة الاستعداد، دائما وفي كلّ مكان بنفس كيفية التيقّظ والاستعداد، وهو دائما وفي كلّ موقع موجَّه مباشرة لما هو عمليّ فلا يرى في الكلام إلاّ وسيلة لسماع المعلومة والتوجيهات والأوامر، حتّى أنّه يمسي بلا أحلام ولا تاريخ. إنّ حلَّ اللغة إلى منظومة علامات كما تزاوله المنطقيات، يتعدّى مجال المنطق. وهو ينتج عن وضعِ نزع ملكية اللغة ونقلها إلى النظام الاحتكاري. على الناس أن يتحدّثوا عن إشعارات الراديو والسينما والمجلات، لكي يكونوا بعامّة «خفيفي الظلّ». في مجتمع الجماهير كلّ واحد معرَّض للقدح. ولا أحد يملك في حقيقة الأمر، أسباب قوته ومعاشه، وبالتالي فإنّ مجرّد الوجود هو أمر مظنون به، وكلّ واحد يحتاج إلى عُذر دائم. لم يعد بإمكان الفرد أن ينشغل بالمستقبل، بل يتعيّن عليه فقط أن يكون مستعدّا للانضمام إلى الصفّ، ويُلبيَّ كلّ إشارة ونداء، ويطيع كلّ أمر، ويفعلَ دائما وفي الآن نفسه شيئا مختلفا وعيَن الشيء نفسه. لم تعد الأسرة تكوّن الخلية الاجتماعية، بل تكوّنها الذرّة الاجتماعية، الفرد دون غيره. والصراع من أجل الوجود يقوم على عزم الفرديّ على ألا ينتفي مادّياً في كلّ لحظ عيْن، ضمن عالم الأجهزة والمكنات والآلات.

ليست القوّة البدنية بالأمر الأساسي، ولكنّها هامّة إلى حدّ ما. فهي نفسُها ليست على الإطلاق بخاصّية طبيعية، بل هي نتاجُ التَشْيِئة، عنصرٌ منتزَع ظلّت كلّ طبقات المجتمع تكوّن حوامل مجرّدة له،

والحال أنّ تلك القوّة البدنية كانت قد تحوّلت مع التقدّم الصناعي، إلى شكل رأسمالي للقوّة. إنّ فظاظة أولئك الذين كانوا من بين مجموعات المهيَمَن عليهم، يمتلكون فائضا من صفة القوّة البدنية، كانت تعكس من جديد مظلمة العجل الذي كان دائما مخطوما مع أنّه يُستعمَل في درْس الحنطة. كانت الثقافة تقوم على محاولة ترويض المبدإ البربري للقوة البدنية من جهة ما هو العنف المباشر. ولكنّها بهذا الترويض اكتشفت الجهد المادّي بما هو أصل العمل. ذلك هو ما يتطابق معه تمجيدُ القوة المادية في الإيديولوجيا، ابتداءً من الثناء على كبر القامة بما هو ميزة إيجابية بإطلاق، وبخاصّة عند عمالقة الفكر، وانتهاءً بتعظيم عضلة ذات الرأسيْن في المعارض السنوية ثم في الأثر الفنّي الجماعي وختاما في الملاعب. أمّا الآن فقد رُفعت القوّة البدنية بكيفية ظاهرة للعيان وبعد أن خُلِّصت من الأغلفة الإيديولوجية، إلى مصافّ المبدإ، في شكل السطوة وقوّة الشوْكة وبطش اليد الطولى. لا ريب أنّ الفرد يحتاج اليوم إلى حضور البديهة أكثر مما يحتاج إلى عضلات. فالحاسم ههنا هو القدرة على سرعة ردّ الفعل والوشيجة التي تربط المرء بكلّ نوع من أنواع المكَنة، التقنية والرياضية والسياسية. ذلك أنّه بدلا من أن يكون البشر كما هي الحال في السابق، مجرّد أذناب للمكنات في المصانع، يتعيّن عليهم الآن أن يتحوّلوا بعامة إلى أذناب في كلّ قطاع قطاع. لقد فقد التفكّر وحتّى النظرية دلالتهما بالنسبة إلى المحافظة على البقاء. قبل خمسين عاما، كانت توجد لهما أشكال لا تحصى ولا تعدّ، فكان التجريب السيكولوجي والبرهنة السديدة والإحاطة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي، تكوّن وسائل للتقدّم والتطوّر. حتّى المحاسب لم يكن

يحتاج قبل طور مَكْنَنة المكتب، إلى مجرّد المهارة، بل إلى الفكر. لكنّ البرهنة فقدت قوّتها مع كامل إدماج الأعمال في مجال قرار الأقطاب الاحتكارية. لقد خُتمت الأعمال كما يختم الحديد الأحمر جلد الحيوان، بالدعاية والترويج للبضاعة، فصارت تخضع إليهما كلّيا مع أنّه بإمكان الشركات الكبرى أن تتخلّص منهما. إنّ ارتياب المزارعين والأطفال في كلام الأقوياء النافذين كان قد رسّخ من القديم، قصورَ التفكير في مظلمة اعتبار اللغة خادمةً للربح. صمتُ البشر وخرسُهم هما اليوم من جريرة اللغة التي كانت في السابق قد تكلّمت بفصاحة ضدّهم. يحتاج المرء [اليوم] إلى معرفة الوقائع وإلى القدرة المستقلّة على التصرّف تصرّفا صحيحا، وليس إلى التقويم المتأنّي لإمكانيات مختلفة الذي يفترض حرّية الاختيار والوقتَ الكافي لأجل الاختيار. على الرغم من أنّ الحرّية التي كان السوق قد سمح بها للمنتجين وللمستهلكين ولجيش الوسطاء الجرّار، كانت مجرّدة وزائفة، فإنّها قد منحت هامشاً لإجالة النظر والرويّة. أمّا في الجهاز فلم يُترك أيّ مجال للوقت. على المرء أن يسرع باتّخاذ وجهته ويكون بمقدوره أن يتدّخل في حينه. في الاقتصاد المخطّط، تهيمن وسائل الإنتاج على البشر بشكل يفوق كثيرا هيمنتها عليهم بواسطة السوق. يعاقب النقص في المردودية بالموت. أمّا الوقت القصير خارج وقت العمل الذي كان يتوفّر لكلّ امرئ، فقد صار في مأمن من أن يُبذّر تبذيرا. ذلك أنّه لم يعد واردا الخطرُ الكامن في أن يُشوّه ذلك الوقت إلى عطالة لا جدوى منها وهي الوضعية التي تكرهها كلّ صناعة. منذ ديكارت، الفلسفة البرجوازية إنّما هي محاولة وحيدة لتكون بوصفها علما، في خدمة نمط الإنتاج المهيمِن، محاولةً لم يعارضها ويدحرْها

إلاّ هيغل وأمثاله. مع إلغاء وقت الفراغ والأنا، لم يعد هنالك تفكير لا فائدة منه. بمقدور الذرّات الاجتماعية أن تتوق في سرّها، إلى التحرّر، فلقد فقدت في الجميل كما في القبيح، حسّ التأمّليات. هذا ما يجعل الفلسفة في مأزق. ذلك أنّه لا يسع المرءَ أن يتصوّر فكرة فلسفية لا تقتضي وقت فراغ لتُتفكّر وتُفهم، والحال أنّ لفظ «وقت الفراغ» قد أضحى اليوم مهمَلا وذا وقْع يبعث على الضجر والتبرّم. لقد تحوّل الموقف البرهاني للفلسفة التقليدية إلى موقف أخرق لا قوام له. كانت الفنومينولوجيا قد سعت في آخر لحظة وبكيفية مفارقة، إلى بلورة تفكير من دون براهين، ولكنّ الوضعوية التي كانت الفنومينولوجيا قد نشأت عنها، هي أيضاً وريثتها من حيث تطرح التفكير نفسه من الفلسفة وتُرجع هذه إلى تقنية تنظيم لما هو موجود مسبَّقا تعمل على اختصاره وإنجازه بَعْديّاً. يتأكّد العقلُ في الوضعوية، بواسطة تصفيته.

مع سقوط الأنا وفواتِ عقله التفكّري، تقترب الروابط البشرية من حدٍّ تحوّل عنده الهيمنةُ على جميع العلاقات الشخصية بواسطة العلاقات الاقتصادية، التوسيطَ الكلّيَ للحياة الجماعية بالبضاعة إلى نمط جديد من أنماط الحالّية. لم يعد للموضوعات المفرَدة للهيمنة ما يفصلها بعضها عن بعض. المدرسة والبيت يفقدان هما أيضاً وظيفتها في الحماية من دون سند الملكية المتوسّطة. لم تعد هنالك حاجةٌ إلى توسيطهما للإعداد للحياة الجماعية: الحياة والإعداد صار شيئا واحدا كما هي الحال في مهنة الجنديّ. في المدرسة صارت الغلبة لمراتبية خفية حيث تتقدّم حصّةُ الرياضة والراحة حصّةَ الدرس التي فضلا عن ذلك لم يقبل بها الأطفال كلّياً. أمّا النفوذ المشكوك فيه الذي للمعلّم

فقد حُطّم لصالح نفوذ غير مشروط ونكرة ومع ذلك حاضر في كلّ موضع بحيث يفرض مقتضياته فرضا. إنّه نفوذ الأشكال الغائية النافذة التي لمجتمع الجماهير. فالصفات التي يحتاج إليها الطفل تلقّنه إيّاها جماعة القسمُ التي هي مقطع من المجتمع المنظَّم تنظيما صارما. وللمعلّم أن يختار بين أنْ ينافق وإنْ بتعنيف، أو يمسيَ أضحوكة. بالنظر إلى المهارات التي ينبغي أن تحصل للطفل، صارت المادة التي على المعلّم أن يقدّمها ذات قيمة ثانوية جدا. يتعلّم الأطفال سريعاً وهم يعاينون السيارة من الأسفل وجهاز الراديو من الداخل. يبدون على أنّهم قد ولدوا وهم يعرفون ذلك، وهذه المعرفة ليست بالجوهر مختلفة عن استعمال أكثر المكنات تعقيدا، فهذا ما لا يحتاج إلى العلم أصلا. لقد قدُمَت الفيزياء التي يدرّسها المعلّم من وجهيْن اثنيْن: فهي بعيدة عن الاستتباعات الرياضية للنظرية النسبية ونظرية الكوانتا اللتيْن خرجتا منذ وقت طويل عن دائرة التمثّل، بقدر ما هي بعيدة عن المهارة العملية والتطبيقية التي ينبغي أن تحصل للشبيبة. لا يجد المعلّم أيّ مجال للتوسيط بين الجانبيْن، بما أنّ المرور الذي يمكن التعرّف إليه من المعاينة التطبيقية إلى النظرية، معدومٌ. حتّى النظرية العليا هي نوع من التقنية العمياء التي لا يزاولها المتخصّصون الآخرون إلا باعتبارها ورشات إصلاح. إنّ الصعوبة التي يجابهها الفيزيائي المنظّر عندما يلتمس إعطاء مضمون عينيّ لتوليفاته الرياضية التي تنتمي إلى مجالات يصدّ بعضها بعضا، هي عين الصعوبة التي تراها عند أحذق ميكانيكيي السيارة في المرور من فهم كيفية اشتغال المحرّك إلى فهم مبدئه. أنّ المعرفة الفيزيائية كانت قد قُسّمتْ إلى معرفة بالعمليات اليدوية ومعرفة بالمجالات، فهذا يكوّن حالة بعينها

من حالات تقسيم العمل. لكنّ هذه الحالة تشمل علاقة الشباب بالمعرفة بما هي كذلك. بدلا من تمحيص الدلالة يظهر في كلّ مكان ترسيخ الوظيفة. لقد اجتُثّت الرواسب الإحيائية من النظرية ولكنّ هذا الانتصار ثمنه التضحية بالعقل. تستغني التقنية عن الفيزياء كما يستغني نجم من نجوم السينما عن فترة التعلّم ويستغني رجل الدولة الفاشيّ عن الثقافة. لم تعد التربية ذلك المسارَ الذي يجري بين أفراد أعيان كما كانت عليه الحال في الزمن الذي كان الأب فيه يُعدّ الابنَ لاستلام ملكيته وكان المعلّم يعضده في ذلك. المجتمع هو الذي يقوم مباشرة على التربية التي تزاوَل وراءَ ظهر الأسرة. الطفولة هي ظاهرة تاريخية. ذلك أنّ المسيحية هي التي وطّأت لفكرة الطفولة بتمجيد العجز والقصور، والأسرة البرجوازية هي التي حقّقت في بعض الأحيان هذه الفكرة على أرض الواقع الفعلي. في أثناء القرون المسيحية كان العقل ولا ريب يفعل في الطفل فعلا قمعياً حيث تقهر المحافظة على الذات وتزمّ ضمن إرادتها كلَّ ما تعوزه المقاومةُ. إنّ رسوم ولوحات العصر الوسيط التي ما زالت لم تعرف التمييز بين الصغير على الصعيد الطبيعي والصغير على الصعيد الاجتماعي، تكشف المبدأ الحقيقي للنظام والمراتبية، أعني مَن يمكنه أن يضرب مَن مِن دون أن يُعاقَب. بعدَ أنْ أُعدّت جهنّم في العالم المسيحي، للأطفال، رُصدت لهم السماءُ المسيحية في عالم التنوير. يُفترض أن يكونوا بخير لأنّ المرء قد اصطفاهم صورةً للبراءة. ويمكن للمرء من دون أن يحيد عن العقل، أنْ يأسف فيما يتعلّق بأولاده، على ذلك الاعتقاد القديم الذي على نحوه يجسّد الأطفالُ في الوقت ذاته، الماضي المفقود والمستقبل المحقَّق. لقد خدمت الروايات والخرافات

الدينية المجتمعَ العقلاني للقرن التاسع عشر من حيث أهدت الأطفالَ الاعتقاد في الجنّة حتّى ينعكس هذا الاعتقاد من جديد في اتّجاه البرجوازية المنكِرة للعقيدة. العلّة الفعلية هي تقوية البروليتاريا. إنّما ابتدعت البرجوازية الطفولة بدافع الخروج من مأزق الانحباس بين المعرفة الحصيفة والإيديولوجيا، مأزقا لم تكن تقدر على التخلّص منه نظرا للتهديدات المستمرّة للثورة. عند الطفل البرجوازي في الأزمنة المتأخرة، ينعكس الحقّ من جديد على الكذبة التي بواسطتها كان يتعيّن على أصحاب المؤسّسات أن يحافظوا على موالاة العمّال وتأييدهم، أعني يوطوبيا السعادة الأبدية. بهذه اليوطوبيا حافظ البرجوازيون على الاعتقاد في أشكال مجتمعية بائدة كانوا لا يزالون يعيشون في إطارها. لذلك فإنّ بلوغ الفرد سنَّ الرشد يكرّر من منظور التطوّر، مرور المجتمع إلى عصر العقلانية. إنّ مجتمع النظام الاحتكاري لا يعرف هذا الرشد إلا من جهة ما هو مسار بيولوجي، فلا يوجد عنده بوصفه أزمة، ذلك أنّ الطفل عندما يكون قادرا على المشي وحسب، يكون قد صار كهلا، وأنّ الكهل يظلّ من حيث المبدأ، كهلا. ومن ثمّ، يرتفع التطوّر. في عهد الأسرة، كان الأب يمثّل المجتمع في نظر الطفل، وكانت سنّ الرشد تُدخله في صراع معه. لكنّ الصراع اليوم محسوم قبل أن ينشب بما أنّ الطفل يواجه المجتمع مباشرة وبلا توسيط. العالَم محتَلٌّ تماما بما هو موجود وبأنماط السلوك التي تُلزم بالتكيّف مع ما هو كائن، حتّى أنّ النقد الذي ما زال بمقدوره أن يطعن في الأب من حيث يتناقض مع إيديولوجيته بما هو أب، لا حيلة له في أن يحرّك ساكنا. ما يتحقّق مع المعسكرات المدرسية الفاشية بكيفية واعية وممنهَجة، أعني تقْسية

نفوس البشر بواسطة تحطيمها وكسر شوكتها، إنمّا يُفرَض عليهم اليوم في كلّ مكان بكيفية مضمرة وميكانيكية وفي وقت مبكّر حتّى أنّ كلّ شيء يكون قد تمّ حين يبلغون طور الوعي. لقد عُكست العلاقة بين الأب والطفل منذ عهد فرويد. ذلك أنّ الطفل هو الذي أضحى يمثّل المجتمع الذي ما ينفكّ يتبدّل بسرعة ويعدّ مصيرَ الكبار. يمثُل الواقع في البيت مع الطفل وليس مع الأب. والاحترام الرهيب الذي يتمتّع به الشابّ الهتلريُّ بين أهليه، إنّما هو مجرّد ذُروةِ تبدٍّ سياسي لوضع قائم كونيّ. هذه العلاقة الجديدة التي لا يمثّل فيها الأبَ فردٌ آخر، بل يحلّ محلَّه عالم الأشياء والجماعة، تتبدّى حتّى في السنوات الأولى من العمُر حيث يُفترض أنّ صورة الأب والأنا الأعلى يتكوّنان.

إنّ حسم الصراع بواسطة استيعاب التعارض يتعلّق أيضاً بالمحبّين. مع اضمحلال نفوذ الأسرة يزول خطر الكارثة من الأفق. ولكنّ الخطر المحدق كان في الوقت نفسه، قد أوقد نار التزْك والتخلية. يبدو الجنسانيُّ اليوم على أنّه قد تحرّر من القيود، والحال أنّ القمع والكبت ما يزالان قائميْن. إنّ المعالجة الاجتماعية للعلاقات بين الجنسيْن قد تطوّرت تحت تأثير تعليماتِ ما هو عاديّ تطوّرا واسعا في مختلف مجالات ثقافة الجماهير، قبْل أنْ تظهر معالمه كلّياً مع نزعة تحسين النسل التي راجت بين عامّة الناس. لقد مهّد التنوير للنِسالة. كان العلم الواقعي قد موضع الجنس لوقت طويل إلى أن صار قابلا للمعالجة. التحديد الكنطي للزواج بما هو عقد لتبادل ملكية الخاصيات الجنسية، التحديدَ الذي ينمّ تحفُّظه اللاإنساني طبقا لقواعد الحقّ الطبيعي، عن الامتياز غير الإنسانيّ للجنس، قد صار دارجا

ضمن ممارسات الناس في القرن التاسع عشر. في مجتمع الجماهير صار الجنسان متساويين من حيث يسلكان مع جنسهما كأنْ مع شيء من الأشياء، فيتصرفان فيه ببرود ومن دون أوهام، في انجرافهما إليه وفي احتياطهما منه. تسعى الفتاةُ إلى أنْ تُفلح بما أوتيت من مكر، في مواجهة منافسة الأخريات. المغازلة تخدم الحُظوة أكثرَ ممّا تخدم المتعة المقبلة. ترى الفتاة مع كنط، في جنسها خاصّيةً لها قيمةُ تبادل، ولكن ليس بالدلالة التي حدّدها فيديكند الذي كان قد طالب في السابق بحرية الدعارة، بما أنّه لن يكون بمقدور المرأة أنْ تتفوّق على الرجل في مجتمعه من جهة الاستفادة من الطابو الأبوي الذي يحطّ من شأنها تحديدا، من حيث يرفعها إلى مصافّ كائن أعلى، بل لا تتفوّق إلاّ بواسطة إضفاء القيمة بكيفية واعية، على ما تستأثر به لوحدها. لقد فقَد الجنسُ سطوته على البشر الذين أباحوه ومنعوه بحسب ضرورة الوضعية، من دون أنْ ينقطعوا إليه كلّياً. فلا هم ينساقون إلى الحبّ انسياقا، ولا الحبّ يُعمي بصائرهم. أنّ دولة الزعيم النازي قد حثّت رسميا على إقامة علاقات خارج مؤسّسة الزوجية، فهذا ما يُثبت أنّ الممارسة الخاصّة للتناسل بما هي كذلك هي عمل لأجل مجتمع الطبقات من حيث تسهر عليه الدولة بنفسها. الأطفال البرجوازيون الذين يُدرَّبون في أوقات اليسر على أن يكونوا ورثة ويُربّون في أوقات العسر على أن يكونوا سندا للوالديْن، إنّما يُولدون في ظلّ الفاشية، تحت رقابة الدولة ويُسَلَّمون لها كما تُسَلَّم الضرائب. تفعل الضريبة اليوم بين المالكين فعلَ المسرِّع لمسار المركزَة، فتتمّ بمساعدتها التصفيةُ الكاملة للمنافسة التي لم يشتدّ عودُها. بالنظر إلى الشعب، تفقد الضريبة بكيفية ما تنفكّ تتوضّح،

شكل المال الذي كانت ماهيتها تتخفّى وراءه، لتبرز بوصفها بالفعل عملا في خدمة سلطة فعلية. عملية الإنجاب هي جزء من عمل الضريبة هذا. تمنع سلطة المجتمع بكلّ صرامة أن ترفض الفتاة رجلا بالزيّ الرسميّ بقدر ما كانت الطابوهات في شكلها القديم تمنع بكلّ صرامة، الطيْش. في ألمانيا، لم تتمكّن قطّ صورة مريم العذراء من استيعاب طقس المرأة الضارب في القِدم. لقد كانت الذهنية الشعبية المكبوتة قد أجمعت على نبذ العانس كما كان الشعر قد انحاز إلى الفتاة التي هُجرت، وذلك من قبْل أنْ يكون القوميون الاشتراكيون قد لعنوا اللاتي يتصنّعن الحياء، وهلّلوا للأمهات اللاتي يُنجبن خارج مؤسسة الزوجية. لكنّ أشكال الشطط التي يسمح بها نظام الحكم وتغذّيها ذكرى زمن أصليّ متوار، لا تبلغ مع ذلك حدَّ غبطة البِكر المسيحية التي عقدت قرانها على الخاطب السماوي. ذلك أنّ نظام الحكم يُدرج الزمن الأصلي ضمن سلطته. بيد أنّه يقوّض ما كان قد توارى من حيث يُظهره في وضح النهار فيسمّيه ويجنّده لصناعة إثبات الذات الكبرى. حيثما كان يخشى تحطيم الشكل المسيحي تحطيما كاملا، ليُشهر بأنّه جرمانيٌّ، كان قد أضفى نبرته على الفلسفة والموسيقى الألمانيتيْن. وحده جموح النفس التي استُدعيت بوصفها إرثا للجميع، أضفى عليهما صبغة ميكانيكية. إذا كان من العبث أنْ نستخفّ بالمضمون الأسطوري للقومية الاشتراكية باعتبار أنّه مجرّد مغالطة وخدعة، فإنّ الدعوى القومية الاشتراكية في المحافظة عليه، هي أيضاً كاذبة. في لحظ عين تستعيد الأضواء المسلَّطَة على الميثة (الميثوس) التي ما تزال حيّة، عملَ النفي المعدِم الذي كانت الثقافة قد حقّقته على مرّ قرون في موضع آخر. على هذا النحو لا تفضي

النشوةُ المقرَّرةُ عندئذ من نظام الزواج الخارجي إلى الاختلاط، إذ لا تعدو كونها امتهانا للحبّ. فالحبّ هو العدوّ اللدود للعقل المهيمِن. المحبّون هم أولئك الذين لا يحافظون ولا يحمون أنفسهم ولا الجماعة. يتذللون، ولهذا هم عرضة للغضب. مات روميو وجولييت على تقابل مع المجتمع ولأجل ما كان هذا المجتمع نفسُه يُشهر به ويعتنقه. لقد أثبتا من حيث ضحّيا بنفسيهما بكيفية غير معقولة، حرّيةَ الفرديّ ضدّ هيمنة الملكية المادّية. يظلّ وفيّاً لهما مَن يعمل في ألمانيا على تدنيس العرق. في عالَم لاإنسانيّ يطلق اسم البطل على الشباب الحاذق الذي يلتزم بالتناسل والإنجاب والموت، ينبعث من خلال فضيحة العرق ما كان في القديم يُسمى بطولة، أعني الوفاء الذي يخلو من الأمل. الموعد الغرامي الحزين بين أولئك الذين ليس بإمكانهم أن يلتقوا، يبقى منغلقا عن العقل الذي ينتصر في الخارج. أمّا نور الفجر الذي يفاجئ فيه الجلادون الغافلين، فيضيء الوجه المخيف للعقل الذي ما يزال قائما، أعني الحذاقة والمهارة والتأهّب لكيل الضربات. [هذا] الزوج بقي متخلّفا، وليس للمتخلّفين أنْ يرجوا أيّ شفقة في عالَم مجدَّد. أمّا موتهما كشهيديْن، الموتَ الذي يعتبره عادلا أفطنُ رجالات الرايش الثالث لأنّهما كانا أرعنيْن، فإنّما هو بمثابة الحقيقة حول التحرير الفاشي للجنس وكامل الحياة التي وقع التنازل عنها. إنّ الغريزة الجنسية السليمة التي تعرى من المعوّقات اليوم تخضع إلى العقلانية نفسها التي تجعل الحبّ جحيما. حتّى المكتبيُّ المحتال الذي يغامر بحياته في ألمانيا لأجل ربح زهيد حتّى يجلب للرجال شيئا من البورنوغرافيا، يخدم هو أيضاً وإلى

حين، الدعوة الحقيقية إلى الجنس، بما أنّ ذلك يصلح في غير هذا الوقت، للسياسة الحربية وتطوير الإحصائيات.

ما تفعله الفاشية بالّذين تتمكّن منهم لكي تُبرز للعيان لامحدوديةَ سلطتها، يبدو أنّه يتحدّى كلَّ عقل. ذلك أنّ أشكال التعذيب تتعدّى قوّةَ التصوّر والفكر، فالفكر الذي سيتعقّب الفحص عن الجرائم والشنائع، يتجمّد من شدّة الهول ويصير عاجزا. حتّى الوعي بالقمع يزول. بقدر ما لا يُقاس البونُ الذي يفصل سلطة رأس المال المكتَّلة عن عجز الفرديّ، يصير أعسرَ على الفرد أنْ ينفذ إلى المصدر البشري للبؤس. لقد حلّ الحجاب الكثيف للتكنولوجيا محلّ الحجاب المثقوب للمال، ذلك أنّ مَرْكَزَة الإنتاج التي تفرضها التقنية، تحجب التنسيق الحرّ لرأس المال. تبدو أكثر طبيعية وحتميةً الأزماتُ التي تدفع في ظلّ إغراء الأهداف الحربية، إلى إنهاك الأهالي في القارّات جميعا من حيث يُعتبَرون فائضا مادّياً. أمّا المواجهات فتقع بنسَبٍ وفي أبعاد تعدم الانسانية حدَّ أنّ ما تبقّى من المخيال النظري الذي قد يكون بعدُ في منأى عن تشويه زعماء الاقتصاد والاتحادات العمّالية، يرتبك ارتباكا شديدا أمام لزوم اشتقاق الوضع من الهيمنة الاجتماعية. لم يسلّم المخدوعون قطّ مثل اليوم وبهذا القدر من الإيمان، بأشكال القمع من حيث تقوم على قرارات فوقْبشرية، فترى كلَّ واحد منهم يتحدّث عن تجديد المجتمع. لقد استنفدَ الوعيُ بالطامّة الكونية التفكيرَ في التغيير. البشر كلّهم يشعرون بأنّهم يخدمون بعملهم في السلم كما في الحرب، مكنَةً جهنّمية. يفتكّون منها وقتاً للحياة، الوقتَ الذي يضيع من جديد من جرّاء خدمتهم لها. كذلك يقضون مدّتهم في التأهّل لشتّى الوضعيّات من دون أن يفهموا أيّ وضعية

منها، فتراهم يستهينون بالموت مع أنّهم يهربون دائما من أمام الهلاك والدمار. كان الموت يمثّل الحدَّ المطلق للفرد الذي يتأسّس بواسطة المحافظة على الذات. إنّ جملة هاملت التي تقول «الباقي صمتٌ» والتي تُردف بلا أمل، الموت بالعدم، تشير إلى أصل الأنا البرجوازي. ليس عبثا أننا اكتشفنا أثَر مونتنييه، شيخ الريبيين المحدثين، في تأمّلات هاملت. كانت الحياة في نظر الفرد هامّة جدّا، لأنّ الموت كان قد صار الكارثة المطلقة. الفاشية تزعزع هذا المكوّن الأساسي للأنثروبولوجيا البرجوازية. إنّها تدحر الفرد الذي تفكّك على كلّ حال، من حيث تعلّمه الخوف ممّا هو أسوأ من الموت. ومن ثمّ يفيض الخوف على وحدة وعيه ويفوقها. على الفرد أن يتخلّى عن أناه ويحافظ على بقائه جسدياً. تصير موضوعات التنظيم من جهة ما هي ذواتٌ، غير منظَّمَة. هذا ما يحصُل في ألمانيا. عدمُ تعرّف معظم الأفراد إلى أنفسهم الذي يجعل كلَّ واحد في الوقت نفسه وفي ظلّ التنازل عن القِوام، نازيًّا ومناهضا للنازية، ذا قناعة وشكّاكا، شجاعا وجبانا، متبصّرا وأحمقا، هو نمط السلوك الوحيد الذي يأخذ حقاً في الحسبان واقعاً لا يُحدَّد بمخطَّطات خادعة، بل بالمعسكرات والمعتقلات. أنْ يُبرهَن للبشر على أنّهم ليسوا إلاّ حطاما في معسكر، فذلك منهج شيطاني. إنّهم يُنتجون أثرا بعيدا يتعدّى كثيرا المعرفة الدقيقة بالمسارات ويساهم أكثر من أيّ شيء آخر، في تقوية أواصر الجماعة. لكن إذا كان أولئك الذين أطلِق سراحهم من المعتقلات يعتنقون لغة جلاّديهم ويتكلّمون عنهم بعقل بارد وتفهّم مُربِك كانا بمثابة الثمن المدفوع للبقاء على قيد الحياة، كما لو أنّ الأمر ما كان ليكون على غير ذلكِ الحال وأنّ ما حدث لهم ما كان ليكون سيّئا إلى

ذلك الحدّ، وإذا كان المعتقَلون يتصرّفون كما لو كانوا قد عُذّبوا في السابق ويستحقّون ذلك كلّه، فإنّ القتلة من جانبهم يتكلّمون لغة أولْشتيان(*)، ولغة الكاباريه وصناعةِ الملابس الجاهزة. بعد أن صارت الدائرة الفعلية للتجارة والأعمال لا توجد إلاّ بين أيدي أباطرة الاقتصاد ولم يعد سائر الناس ولا حتى الأعيان يفهمون منطقها، ترى في ظلّ الفاشية أختامَ الفهم الذي يصدر عن السوق، أعني مجاملات اليهود وحركات الممثّلين التجاريين والمسافرين التي كانت في السابق تقصم الظهر من شدّة الانحناء، عالقةً على أفواه قتلَتهم. إنّها لغة الغمز واللمز القاهريْن والتلميح المضمَر والاجتماع على الكذب. يسمّي النازيُّ الخيْبةَ إفلاسا ويصف بالأحمق مَن لم يحرص على نفسه في الوقت المناسب، وأمّا نشيد الدعاية المضادّة للسامية فيعيب على الأمريكان أنّهم لم يستشعروا «ما يحدث». كان صنّاع برنامج اضطهاد اليهود يتعلّلون بأنّه سيبقى لدى اليهود دائما شيءٌ ما ليس نقيّاً بالمرّة. أن ينجو المرء بنفسه، فذلك هو أيضاً المثال السرّي لرجال فرقة الانقضاض (إسْ آ)، الذين كانوا مولعين بضرب الرأس اليهودية، لأنّها لم تكن تمثّل شيئا يُذكر. خلف اللباقة التي كانوا يحاكونها ساخرين، يفترضون في الأساس وإلى اليوم، الحقيقةَ التي كان يتعيّن عليهم أن يمنعوها عن أنفسهم ويقوّضوها. إذا جحد المرء في نهاية المطاف، هذي الحقيقةَ واعتنق مبدأ الواقع، فإنّ العقل الذي

(*) أولشتاين هو اسم دار للنشر ذات توجّه لبرالي في برلين، كانت على ملك عائلة مستثمرين يهود إلى حدود ١٩٣٣، بعد ذلك اشتُريت غصبا وضمّت إلى دار المنشورات المركزية للقوميين الاشتراكيين الألمان من ١٩٣٨ إلى ١٩٤٥.

أصبح في حِلٍّ من الأخلاق قد صار، مهما كان ثمنُ فرضه، ذا سطوة مطلقة، بحيث يُفترَض ألاّ أحد خارجٌ عنه ليكتفي بدور المشاهِد. إنّ وجود امرئ واحد غير ذي عقل يكشف عار أمّة برمّتها. ذلك أنّ وجوده يشهد على نسبية منظومة المحافظة الجذرية على الذات التي يضعها المرءُ بإطلاق. إذا كان المرء قد أبطل الخرافة حدَّ أنّه وحدها الخرافة ما تزال ممكنة، فإنّه ما من أحمق يمكنه أن يضِلّ ويبحث بذهنه الضعيف عن السعادة خارج التقدّم الذي لا رادَّ له. إنّ تمسّك اليهود السخيف بذلك الإله الذي تخلّى عنهم في كلّ عصر، وعدم قابلية ائْتلاف المبدإ الذي يحدّقون فيه بأبصارهم حتّى عندما ترتفع عنهم معرفتُه، مع سلطة العالَم، هما اللذان يؤسسان لكراهية اليهود التي تتطابق مع لذة قتل الضالّين المخبولين. شُبهة الجنون هي مصدر الاضطهاد الذي لا ينضب. وهي تنتج عن عدم الثقة بالعقل المخلّص الذي استغرقت فيه الحضارة العقلانية. لكنّ الألم هو وسيلة الرجوع من تلك العوالَم العقلية التي كان كنط قد منع الضلال فيها. لقد علّم الألم العقلَ منذ القدم وبأوثق كيفية. ذلك أنّ الألم يُعيد المتمرّدين والشاردين وذوي الخيال الجامح واليوطوبيين إلى رشدهم، فيردّهم ردّاً إلى الجسد، إلى جزء من الجسد. في الألم يستوي كلّ شيء، كلٌّ يعدل الكل، الإنسانُ سيُّ الإنسان كما هو سيُّ الحيوان. يمتصّ الألم كامل حياة الموجودات التي يتمكّن منها، فلا تعدو كونها أغلفة للألم. ردّ الأنا هذا الذي شمل الإنسانية جمعاء، لم يزل يتحقّق. المقتضيات العملية التي تطوّق كلَّ واحد في كلّ طرفة عين، والعقلانية الغائية الدارجة في العصر الصناعي تمتصّان كامل حياة الموجودات التي تتمكّن منها. الألم هو في الآن نفسه، الأنموذج

الأصلي للعمل في المجتمع الطبقي وآلتُه. لقد نوّهت الفلسفة واللاهوت بذلك منذ القديم. أنّ التاريخ لم يعرف العمل إلى الآن إلاّ بما هو شرط الهيمنة ونتيجتها، فذلك ما يعكسه المفكّرون بدورهم من خلال تقريظهم للألم. يبرّرونه لأنّه يدفع إلى العقل الذي يعرف كيف يتقرّر في هذا العالَم. «علِّمْنا التفكيرَ في أنّه لا بدّ لنا أن نموت، حتّى نصير متبصّرين»، هذا ما يرد في ترجمة لوثر للمزمور التسعين. الألم هو «محرّك الفعالية»[1] كما يقول كنط، وأمّا فولتير فيقول إنّ «الشعور بالألم ضروريّ لينبّهنا إلى المحافظة على الذات»[2]. عندما كان القائمون على محاكم التفتيش يزيّنون قديماً، وظيفتهم القبيحة في خدمة الهيمنة الطامعة في الغنائم، من حيث يزعمون بأنّها موكولة لهم لأجل خير النفوس الضالة أو للتطهير من الذنوب، فإنّهم كانوا ينظرون إلى السماء باعتبارها رايشا ثالثا لن يبلغه الأشخاص غير الموثوق بهم والذين يثيرون الفضيحة، إلاّ مرورا بمعسكر تكوين وتدريب. وإذا تمكّن شقيٌّ من كسر الأسر والفرار فإنّ المذكّرة بالقبض عليه كانت تنعته «بالرجل الذي كان قد انساق عن رعونة إلى رفض الطبّ المخلِّص واللازم لشفائه، وإلى الإعراض عن الزيت والنبيذ اللذيْن كانا يرطّبان جروحه»[3]. كانت محاكم التفتيش تمارس

(١) كنط، **الأنثروبولوجيا من منظور براغماتي** - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*، §٦، مصدر مذكور، المجلّد السابع، ص. ٢٣٣.

(٢) فولتير، **المعجم الفلسفي** - *Dictionnaire philosophique*، فنّ «الخير»، مصدر مذكور، المجلّد الأول، ص. ٥٧٩.

(٣) هنري شارل ليا، *A History of the Inquisition of the Middle Ages*، نيويورك ١٩٢٢، المجلّد الأوّل، ص. ٤٥٩.

السخط جرّاء فشل إدخال المسيحية، السخطَ الذي أفضى مع الفاشية لاحقا وبشكل بيّنٍ، إلى نبذ المسيحية. لقد أعادت الفاشية تأهيل الألم تأهيلا كاملا.

حين كانت الحضارة تستكين لتردّ أنفاسها في بلدان ذوي النَسب، كان أكثر الناس فقرا وبؤسا هم وحدهم الذين يتألّمون دائما ألما مادّيا عاريا، وأمّا بالنسبة إلى الآخرين فقد كان الألم يتنزّل في الأفق من جهة ما هو الإمكان الأخير، العلّة الأخيرة للمجتمع. اليوم يستند المجتمعُ إلى هذه العلّة من جديد. فالتناقض بين ما يُلقي به المجتمع على كاهل البشر وما قد يكون بإمكانه أن يمنحه إيّاهم، صار كبيرا جدّا وصارت الإيديولوجياتُ واهية جدّا، وطريقُ التوسيطات طويلة جدّا، والضيقُ في الثقافة منتشرا انتشارا واسعا بحيث يتحتّم على الأقلّ التعويض بواسطة القضاء على من يمثّل اليومَ الفضيحة، أعني السياسيين واليهود والذين يتنافى طبعهم مع العمران والمجانين. النظام الجديد، أي النظام الفاشي هو العقل الذي ينكشف في صلب العقل نفسه، بما هو لاعقل.

لكنْ ما يتبقّى للعقل في انحطاطه الراهن يتجاوز مجرّد التمسّك بالمحافظة على الذات والمداومة في الهول الذي يكتمل فيه العقل. الحدّ البرجوازي الضارب في القدم للعقل بالمحافظة على الذات كان يكوّن حقّا محدوديتَه. وتفاسير الفلاسفة المثاليين في أنّ العقل يميّز البشر عن الحيوان، التفاسير التي تحطّ من شأن الحيوان كما تحطّ تفسيرات الأطباء الماديين من شأن الإنسان، إنّما تنطوي على حقيقة أنّه بالعقل يتحرّر الإنسان من قيود الطبيعة، ولكن قطعاً ليس لأجل السيطرة عليها كما يظنون، بل لفهمها. ومع ذلك لم يزل المجتمع

الذي يسيطر عليه عقل المالكين الذي يحافظ على ذاته، يعاود بكيفية عرضية وسيئة كما هي الحال دائما، إنتاج حياة الطبقة المضطهَدة. ثمّة شيء ما نُسخ في هذه القدرة الذاتية للعقل من جهة العلاقة الموضوعية بالحيّ وليس بمجرّد الوجود الخاصّ، ومن حيث أنّ العقل يخضع للغايات، فيتعلّم منها وينبغي له في الوقت نفسه أن يتخلّص منها. بمقدور العقل دائما أن يتعرّف في الهيمنة، على شكل الظلم، ومن ثمّ أن يبلغ إذْ يتجاوزه، الحقيقة. لا يتعلّق العقل من جهة ما هو القدرة على تسمية الكائنات والأشياء، بالحياة المغتربة التي لا تبقى إلاّ بنفي الآخرين وبنفيها لذاتها. ولا ريب أنّه ليس للعقل أن يأمل في الارتفاع فوق التاريخ ويكتشف من نفسه النظام الحقيقي، كما يلتمس الدوارُ المثاليُّ للأنطولوجيا تحقيق ذلك. وبما أنّه قد فقَد أوهامه العقلانية في الجحيم الذي عمل بوصفه هيمنةً، على تحويل العالَم إليه، فإنّه بمقدوره مع ذلك أن يثبُت في وجه هذا العالَم ويتعرّف إليه على أنّه ما هو موجود. لم يبق له أيُّ شيء يرتّبه. فاليوم يمكن أن تتبدّل المثالات سريعا كما تتبّدل المعاهدات والتحالفات. تكمن الإيديولوجيا بالأحرى، في طبيعة البشر أنفسهم، في قابلية انتقاصهم فكرياً، واقتصارهم على الاجتماع. لا يخبرون شيئا إلاّ من منظور المنظومة المفهومية للمجتمع التي اصطُلح عليها. فكلُّ شيء يُدركُ بعدُ في سياق الخطاطات المهيمِنة ومن قبْل أن يدركه الوعي، وهذه هي الخطاطيات الكنطية الحقيقية، «الفنّ الخفّي الذي يقبع في أعماق النفس البشرية»، مع استثناء أنّ الوحدة الترنسندنتالية التي تتفعّل في هذا الفنّ، لم تعد تمثّل الذاتية الكلّية وإنْ كانت غير واعية كما هي الحال في الاقتصاد الحرّ للسوق، بل تمثّل المفاعيل المتوقّعة

مسبَّقا لمجتمع الجماهير على الجهاز النفسيّ للضحايا. ليست النظريات الزائفة، بل هذا هو ما يكوّن الوعي الزائف. تحت ضغط العلاقات وقهرها، يتحقّق الإدماج الإيديولوجي للبشر ضمن المجتمع بواسطة إعدادهم البيولوجي المسبَّق إن صحّت العبارة، للعيش ضمن جماعة موجَّهة من عَل. حيثُ لا يكوّن الفرديُّ مباشرة، قناعا للمساواة الكونية بين البشر المذرَّرين، فإنّه يبقى مع ذلك وظيفةً للنظام الاحتكاري وضميمة له. ليست الثقافة اليومَ هي المضادّ، بل هي طور من أطوار ثقافة الجماهير، وهي طور جوهري لأنّ ثقافة الجماهير لا يمكن أنْ تستتبّ بغير ذلك في ظلّ شروط النظام الاحتكاري، ومن ثمّ تُنزَّل في منزلة نتاج ذي تكوّن ذاتي من نتاجات النظام الاحتكاري. لم تكن تُحدَّد باريس كلّها والنمسا كلّها من حيث وجودهما، إلاّ بالإضافة إلى أمريكا التي كانتا تختلفان عنها. لقد صارت الثقافة شفّافة من جهة ما هي ظاهر يحجب الشكل الماضي للهيمنة، والظاهرُ إنّما يتحلّل مع الثقافة. لم تكن الذات (الزلبست) التي تفكّكت في أثناء أقدم مراحل المجتمع، أساسَ المحافظة على الذات وحسب، بل أيضاً أساسَ الإيديولوجيا. مع تفكّكها تحوّل البعد المشطّ للقوّة إلى العائق الوحيد الذي يحول دون تفهّم إمكان الاستغناء عنها. مهما كان قدْر تشوّه البشر فإنّه بإمكانهم في لحظ عيْن أنْ يتحقّقوا من قدرتهم على تخليص العالم المعقلَن كلّياً تحت قهر الهيمنة، من المحافظة على الذات التي لم تزل تجعلهم إلى الآن يتناحرون فيما بينهم. إنّ الرعب الذي يعضُد العقلَ، هو في الوقت نفسه الوسيلة الأخيرة لقطع دابر الرعب، ما دامت الحقيقة قريبة جدّا. إذا كان البشر المذرَّرون والمشتّتون قد صار بمقدورهم أن يعيشوا من

دون ملكية وبلا مكان وبلا زمان وبلا شعب، فإنّهم قد نزعوا عنهم أيضاً الأنا الذي كان محلاً كلّ تبصّر وتعقّل ومكمنَ كاملِ حمق العقل التاريخي بكامل تواطئه مع الهيمنة. عند منتهى تقدّم العقل الذي ينسخ نفسه بنفسه، لا يتبقّى له سوى أن يسقط في البربرية أو يبدأ التاريخ.

ثبت ببليوغرافي لمقالات هذا الكتاب

* «المادية والميتافيزيقا»:

- صدر لأوّل مرة في: **جريدة المباحث الاجتماعية** ـ *Zeitschrift für Sozialforschung*، الحولية الثانية، لايبتسيش ١٩٣٣، الكرّاس الأوّل، ص. ١-٣٣.

- منشور الآن ضمن: **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد الثالث، تحرير آلفريد شميت، فرانكفورت على الماين ١٩٨٨، ص. ٧٠-١٠٥.

* «الأنانية وحراك الحرّية»:

- صدر لأوّل مرّة في: **جريدة المباحث الاجتماعية** ـ *Zeitschrift für Sozialforschung*، الحولية الخامسة، باريس ١٩٣٦، الكرّاس الثاني، ص. ١٦١-٢٣٣.

- منشور الآن ضمن: **الأعمال الكاملة** ـ *Gesammelte Schriften*، المجلّد الرابع، تحرير آلفريد شميت، فرانكفورت على الماين ١٩٨٨، ص. ٩-٨٨.

* «النفوذ والأسرة»:

- صدر لأوّل مرّة تحت عنوان «خطاطات نظرية حول النفوذ والأسرة»

ضمن: **دراسات في النفوذ والأسرة** - *Studien über Autorität und Familie*، تحرير ماكس هوركهايمر، باريس ١٩٣٦، ص. ٣-٧٦.

- منشور الآن ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Schriften*، المجلّد الثالث، تحرير آلفريد شميت، فرانكفورت على الماين ١٩٨٨، ص. ٣٣٦-٤١٧.

* «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»:

- صدر لأوّل مرّة في: **جريدة المباحث الاجتماعية** - *Zeitschrift für Sozialforschung*، الحولية السادسة، باريس ١٩٣٧، الكرّاس الثاني، ص. ٢٤٥-٢٩٢.

- منشور الآن ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Schriften*، المجلّد الرابع، تحرير آلفريد شميت، فرانكفورت على الماين ١٩٨٨، ص. ١٦٢-٢١٦.

* «الضميمة»:

- صدرت لأوّل مرّة في: **جريدة المباحث الاجتماعية** - *Zeitschrift für Sozialforschung*، الحولية السادسة، باريس ١٩٣٧، الكرّاس الثالث، ص. ٦٢٥-٦٣١.

- منشورة الآن ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Schriften*، المجلّد الرابع، تحرير آلفريد شميت، فرانكفورت على الماين ١٩٨٨، ص. ٢١٧-٢٢٥.

* «العقل والمحافظة على الذات»:

- صدر لأول مرّة ضمن: **في ذكرى فالتر بنيامين** - *Walter Benjamin*

zum Gedächtnis، مخطوط مصوّر. معهد الدراسات الاجتماعية [نيويورك-لوس أنجلس] ١٩٤٢، ص. ١٧-٦٠.

-صدر في ترجمته إلى الإنجليزية تحت عنوان: «نهاية العقل - The End of Reason، ضمن: **دراسات في الفلسفة وعلم الاجتماع** - *Studies in Philosophy and Social Science*، المجلّد التاسع، نيويورك ١٩٤٢، الكرّاس الثالث، ص. ٣٦٦-٣٨٨.

- منشور الآن ضمن: **الأعمال الكاملة** - *Gesammelte Schriften*، المجلّد الخامس، تحرير آلفريد شميت، فرانكفورت على الماين ١٩٨٨، ص. ٣٢٠-٣٥٠.

الفهرست

هذا الكتاب

* توشك أصول مفاهيم الحضارة الغربية أن تنهار...

* لا شيء في طبيعة الفرد البرجوازي يتعارض مع قمع الإنسانيّ وتدميره...

* عند منتهى تقدّم العقل الذي ينسخ نفسه بنفسه، لا يتبقّى له سوى أن يسقط في البربرية أو يبدأ التاريخ.

ISBN 978-9933350796



